# La revolución sexual anglosajona y la psiquiatría hoy:

## *El ascenso de Ganímedes*

**Psicólogo Andrés Irasuste**



**Fotografía de portada**: los colores del *gay rainbow* impregnan la Casa Blanca en los EE.UU. (2015) **Recuperada del sitio:** http://www.abc.es/sociedad/20150627/abci-casa-blanca-orgullo-201506270526.html

# Índice general:

**Palabras del autor:**

Estimado lector: en esta obra me hago responsable por lo que yo afirmo, no por lo que usted eventualmente interprete, sea parcialmente o en su conjunto en el juego de las infinitas interpretaciones posibles. Esta obra no forma parte de ningún proyecto universitario de investigación, sino que podría considerarse la labor y el resultado de eso que los norteamericanos denominan un *independent scholar*, es decir, de alguien que autosustenta su investigación, sobre la base de intereses estrictamente propios, y de manera independiente respecto a la academia oficial.

Esta obra se basa en una revisión de fuentes preexistentes y de acontecimientos históricos. Yo me encontraba investigando sobre la historia de los conceptos en psicopatología y ello me llevó a toparme con la obra del norteamericano Ronald Bayer (ver bibliografía), la cual me abrió todo un campo de problemas, de preguntas y de dudas. Bayer narra cómo fue el proceso por el cual la Asociación Norteamericana de Psiquiatría (APA) abolió la homosexualidad de la lista de trastornos mentales en los años 70 en USA. Tal punto de inflexión a veces es conocido para aquellos formados en disciplinas de la salud mental, aunque no tan sabidos son sus curiosos sucesos, con sus detalles y alegatos, los cuales me sorprendieron. Al incursionar en el testimonio histórico de Bayer no pude sino sorprenderme profundamente. Se celebra -en nombre de la ciencia y del progreso- que dicha categoría haya sido soslayada del campo de las patologías, pero, ¿cómo ocurrió en verdad, qué fue lo que aconteció en el seno profundo de la APA? ¿Quiénes lo decidieron; cuáles son sus nombres y sus argumentos? ¿Fue el resultado de una especie de asamblea de espíritu democrático, votación y consenso científico o habrá ocurrido acaso quizás de otra manera? En la portada podemos apreciar a la Casa Blanca impregnada lumínicamente en su fachada por los colores de la bandera del *gay rainbow*. ¿Cómo se llegó a todo ello? Es hora de averiguarlo.

Veremos que esto es todo un nudo gordiano y un verdadero punto neurálgico en medio de la revolución sexual de los años 70, especialmente su vertiente feminista radical. Finalmente, ¿cuáles son las pruebas y los respaldos del nuevo consenso en la materia, y cómo afecta ello al quehacer científico en el terreno de la salud mental, e incluso nuestra vida en sociedad? ¿Cómo ha afectado nuestras relaciones afectivas, sexuales y familiares? Tal como han mencionado tanto la historiadora y psicoanalista Elisabeth Roudinesco como el congresista norteamericano William Dannemeyer, se trató de uno de los sucesos más escandalosos de los anales de la medicina moderna, de la ciencia en general y de la salud mental en particular. Y sin embargo, grandes procesos y transformaciones identitarias se desprenden de tales sucesos.

Enseguida me pregunté por qué, siendo un profesional de la salud mental, jamás escuché referencias detalladas de semejantes sucesos. Al comienzo creí que se debía a mi lozana formación. Pero rápidamente observé que mis jóvenes (y no tan jóvenes) colegas tampoco, y no solo ellos, sino también quienes fueron mis docentes universitarios. Y no solo mis ex docentes, sino que las fuentes necesarias para saberlo no se encuentran en las bibliotecas nacionales, facultades e importantes institutos de Psicología del Cono Sur en estas latitudes australes, así como tampoco siquiera traducidas al castellano en su inmensa mayoría. Como si fuera poco, los avatares en la

obra de Bayer (revelados sin afeites) casi que se encuentran –me atrevería a decir-solapados por los máximos expertos internacionales del mundo anglosajón de las más variadas disciplinas, tal como demostraremos con firmeza y claridad. Bayer me abrió una compleja constelación que me llevó a múltiples tópicos y fuentes, las cuales aquí reviso y expongo una vez halladas y obtenidas. Dichas fuentes para nada pertenecen a oscuros autores o acaso a extrañas ideaciones de carácter *conspirativo* (acotación para los temerosos), sino que son de puño y letra de los actores de primera línea que protagonizaron tales acontecimientos históricos, así como de instituciones de carácter público, científico y oficial. Esta obra no es el resultado de haber accedido acaso a inefables archivos secretos desclasificados, sino de la revisión de fuentes ya publicadas en el mundo anglosajón, aunque quizás olvidadas y hasta tergiversadas por terceros. Esta obra aspira, en ese sentido, a diferenciarse plenamente de otras del estilo de la de R. Palacios *La conspiración del movimiento gay*. Si por "conspiración" acaso se entiende algo así como un extraño complot secreto elaborado tras las sombras, veremos que aquí, en cambio, los enunciados y accionares de diversos actores son bien públicos y explícitos desde hace décadas.

Importante resulta aclarar que este libro tampoco es algo así como *una historia de la homosexualidad*, sino que dicho concepto es utilizado como un "vector analítico" (una variable histórica y cultural) de cuestiones de importancia a ser desentrañadas: cosmovisiones culturales, relaciones de dominación, sistemas de creencias, culturas comparadas, lagunas científicas, genealogía de conceptos, etc. Todo ello nos conducirá a uno de los puntos nodales de esta obra: la discusión sobre los usos políticos de las disciplinas abocadas a la salud mental. En dicha tarea, mis pretensiones van más allá de escribir únicamente para un público especializado en Psiquiatría o Psicología: escribo para todo aquel que se interese en la naturaleza humana y en el estado actual de la cultura occidental. Yo diría que esta obra es a su vez una interpelación metapolítica y transdisciplinaria de nuestra época.

Aquí será necesario abordar diversos terrenos: el terreno de los avatares de las ciencias de la salud mental, la historia reciente de la Psiquiatría, así como las pujas científicas con argumentos pseudo-científicos, sus contradicciones y lagunas epistemológicas. Será necesario ir al detalle de ciertas luchas de carácter político, como la de las minorías organizadas inspiradas con los aires de la revolución sexual, así como ese importante fenómeno del mundo rico llamado *the New Left* (la "Nueva Izquierda"). Será necesario ver cómo surgió una corriente medular de pensamiento que aún continúa moldeando la forma de ver las cosas: el postestructuralismo, así como las oscuras implicancias de ciertas afamadas figuras intelectuales. Analizaremos un curioso fenómeno de la Francia de mediados del siglo XX una vez agotado el marxismo clásico: lo que Ernst Nolte ha denominado como *nietzscheanismo de izquierda*, y cómo todo ello se conecta con el progresismo político de hoy. Haremos asimismo un itinerario por debates antropológicos y neurocientíficos, y veremos cómo surgió una curiosa noción que hoy impera en diversos discursos: la de *género*. Finalmente, será necesario analizar ciertas propuestas fabricadas en el propio corazón de USA, como la de *feminismo global*. Para todo esto, será necesario analizar otras épocas de la historia humana y establecer hipótesis comparativas.

En la prosecución de esta tarea he intentado –en la medida de mis posibilidades- un diálogo entre variadas disciplinas y saberes: psicología, psiquiatría, psicoanálisis, antropología, psicopatología, neurociencia, psicobiología, historia, filosofía de la historia, análisis del mito, filosofía política, cibernética, sociología, investigaciones genéticas y también literatura. Hoy existe una inefable proliferación de conocimientos prácticamente inabarcables alcanzados por investigadores de todo tipo, pero pocos se dedican a la tarea de articular en una estructura y relato coherentes semejantes conocimientos (al menos sus exponentes principales) para alcanzar un saber mediante síntesis. Tal tarea es la que aquí me propongo llevar a cabo, siendo que además son usuales los malos entendidos y los "diálogos de sordos" entre los expertos abocados a distintas especialidades. No es mi pretensión alcanzar un sistema de pensamiento cerrado sobre sí mismo, sino tan solo articulado entre lo viejo y lo nuevo, y fundamentalmente basado en la apertura al diálogo.

Más que afirmaciones, el lector hallará en esta obra sucesivas interrogantes, quizás molestas para algunos. Considero que para un genuino movimiento del pensamiento siempre será más importante la calidad de las preguntas a las que podamos arribar que las respuestas brindadas a preguntas ya prefabricadas. Esta, me atrevería a decir, es la única obra que en el medio local (y quizás regional) puede brindar una mirada alternativa respecto al *mainstream* cultural imperante de hoy acerca de todo un terreno de problemas que se ha vuelto propiedad monopólica de un discurso políticamente correcto, de la denominada *political correctness*.

*Quien no entraña valor para ser martillo tiene que resignarse a ser yunque*, sentenció una vez Oswald Spengler. Antes que ser yunques moldeados por toda una época, hemos escogido el rol del martillo. En esta obra intentaremos producir un pensamiento de ruptura. Lo que más anhelo es ser sometido a cuestionamientos, incluso ser refutado, o al menos que se demuestre en todo caso la falta de pertinencia de las interrogantes aquí esbozadas, puesto que ello sería signo de que hubo un genuino movimiento del pensamiento en función de algo planteado. Y sólo allí, en esa tensión cognoscente, es cuando una obra adquiere su más alto valor: cuando da lugar a que otros la interpelen y superen, y el pensamiento adquiera así una síntesis mejor lograda para rédito de una comunidad de sujetos pensantes.

Por último, no aconsejo al lector la lectura de esta obra de forma alterada respecto al orden de sus capítulos: dicho orden es esencial para evitar falsos juicios o parciales impresiones acerca de la misma. Los capítulos concernientes a los mecanismos y eventos psíquicos puede que resulten un tanto áridos para aquellos que no poseen una formación específica en psicología o psiquiatría, aunque de seguro encontrarán interesantes los capítulos concernientes a cuestiones culturales e históricas.

Montevideo, año 2015.

## Cáp 1) Inquietud retrospectiva por los antiguos: *la tesis transcultural*.

*"Todos somos griegos. Nuestras leyes,*
*nuestra literatura, nuestra religión,*
*nuestras artes tienen sus raíces en Grecia.*
*Si no hubiera sido por Grecia, Roma, la maestra,*
*la conquistadora, la metrópolis de nuestros antepasados*
*no habría esparcido la luz con sus armas*
*y ahora podríamos ser salvajes o idólatras".*
Percy Bysshe Shelley.

Según nos dice la mitología, el dios Zeus cierto día se percata de su enorme atracción por el joven pastor Ganímedes. Al descubrir la profusa belleza del inocente y joven pastor, Zeus se transforma en un águila que sobrevuela la tierra y se dirige a donde se hallaba aquel. Hallándose Ganímedes sentado en una roca tocando la flauta, mientras sus ovejas pacían en las inmediaciones del monte Ida, Zeus raudamente se acerca, y tomándole desprevenido por la espalda, lo rapta con sus garras. Sujetándole inesperadamente con el pico sus esplendorosos cabellos rubios se lo lleva a remontar los cielos. De este modo, Zeus emprende vuelo y se lleva consigo al mancebo hasta su morada en el Olimpo, y allí le transforma en su copero, a quien comienza a alimentar con néctar y otras ambrosías, otorgándole así el don de la inmortalidad y de la juventud a cambio de ser su servidor. En otras palabras, Ganímedes se transforma en el servidor y "amante" de Zeus a cambio de recibir vida inmortal y lozanía para siempre luego de una acción específica: un rapto.

¿Es un mito en particular acaso la proyección "ideológica" que un pueblo hace de un determinado rito colectivo, o será que el rito es tan sólo la *ilustración práctica* de creencias míticas ya preexistentes? Es difícil responderlo, y los antropólogos de la cultura no han sabido estar de acuerdo. (Lévi-Strauss, 1994, p. 253) Desde Marx (y por lo tanto con las enormes repercusiones que su pensamiento tuvo en ulteriores disciplinas), el mito es visto como la expresión de un estadio social en el cual las bases productivas no son lo suficientemente maduras aún como para procurar un dominio técnico sobre las fuerzas de la Naturaleza. Para Marx, el mito no es otra cosa que la "fantasía popular inconscientemente artística" que cumple el rol de ejercer el dominio sobre las fuerzas naturales, pero meramente en la imaginación de los hombres. Si una sociedad avanza lo suficiente como para dominar esas fuerzas naturales, creando así un mundo técnico lo suficientemente desarrollado, ¿en qué se transforma Zeus frente al pararrayos, o Hermes frente a la Credit Mobilier?[1], se pregunta Marx. Los dioses míticos pierden su razón de ser frente al avance técnico. Así, los griegos antiguos

[1] Zeus, como es sabido, era el dios del rayo. A su vez, Marx compara a Hermes, el dios mensajero, con la Credit Mobilier, empresa norteamericana constructora de vías de ferrocarril.

estarían en la etapa de una cándida niñez histórica, abrevando en ensoñaciones quiméricas y vivencias contemplativas; su encanto incluso no concuerda por momentos para Marx con el verdadero estadio de su desarrollo social y material. Si las fuerzas productivas alcanzan un desarrollo tal como para dominar el rayo y superar las distancias espacio-temporales, ¿para qué conservar en nuestro mundo imaginario a extrañas ideaciones como Zeus y Hermes? (2003, pp. 187 ss.) Tal es la lógica marxista de interpretación de la historia y la cultura: el mito denotando, a través de formaciones quiméricas imaginarias, la fehaciente impotencia del hombre y de los pueblos frente al mundo natural y sus abrumadoras fuerzas.

Otros, en las antípodas del marxismo (y por tanto de toda antropología de matriz marxista), ven en el mito, no ya la expresión de una entelequia acaso no suficientemente avanzada *aún*, sino la expresión vital de la vida anímica y de la psicología colectiva de los pueblos: el mito denotaría una voluntad de poder, una *Wille zur Macht* que busca implantar su señorío frente a las adversidades de la existencia humana. Tal es el caso de grandes y hermosos pensadores como Oswald Spengler y Martin Heidegger. Así como sería ridículo pensar que Shakespeare constituye un *progreso* respecto a Esquilo meramente por venir después en nuestra representación lineal del tiempo histórico, la civilización griega en su conjunto no era "menos desarrollada" ni menos avanzada que la nuestra, y si su ciencia no era *exacta* es porque no necesitaba serlo, dirá Heidegger. (1996) Tampoco ello se debe a que carecieran de la capacidad para crear *ciencia exacta* (tan sólo piénsese en figuras como Pitágoras), sencillamente tenían otro modo de ver y de interrogar los fenómenos naturales y el mundo de las cosas (lo que Heidegger llama *lo ente*). La óptica del progreso histórico, entonces, en este sentido, resulta engañosa.

El antropólogo Bronislaw Malinowski, en sus *Estudios de psicología primitiva* nos ofrece una visión alternativa a aquella propuesta por el marxismo. De ninguna manera el mito es un somero relato de ficción, sino que es algo que los pueblos vivencian, exaltando y codificando creencias a través del mismo, siendo aquel portador de reglas prácticas, y por tanto, así, el mito cumple la función de *custodiar la moralidad de un pueblo*. Lejos de ser una mera fantasía artística inconsciente como decía Marx, se trata de un ingrediente vital de la civilización humana y de su lucha por la existencia. (1994, pp. 26-27).

Los griegos: tanto el campesino del que hablaba ya el poeta Hesíodo, como incluso el hombre de la *polis,* vivían desprovistos de una memoria histórica lineal, o de una concepción de progreso "hacia adelante". En el mundo griego, el mito se funde con el tiempo, y las utopías, lejos de ser proyectadas hacia el futuro (como hizo el hombre moderno), eran colocadas en un pretérito tiempo mitológico, en una supuesta edad de oro primigenia y temprana, la era homérica de las glorias heroicas. La historia no era en ellos *progreso hacia*, sino *eterno retorno* al punto de partida: *anakyklosis*. De este

modo, el mundo griego estaba organizado en la representación simbólico-mítica de un presente eterno, de un fluir circular eterno, y no en la racionalización de la naturaleza y del mundo sobre la base abstracta de lo rectilíneo matemático, nos explica Spengler a lo largo de su gran obra *Der Untergang des Abend Landes* (La decadencia de Occidente). (1954) Más adelante veremos que Spengler, al mundo moderno, contrapuestamente al antiguo, lo denominará *civilización fáustica*.

El mito, al menos en cierta medida, no consiste meramente en una ficción, sino en una verdad expresada por otros medios. Un mito no consiste en una mentira, sino en una verdad que camufla, desplaza o condensa sobre sí misma lo no dicho del fehaciente orden de la cultura humana. Mientras que un pensamiento reduccionista y apegado a lo concreto pondrá énfasis en ver al mito como un simple juego de imaginación quimérica y abstrusa, un pensamiento más avezado intentará abrevar en la verdad que el mito ofrece, siempre en un sutil juego de metonimias y metáforas desde las cuales desmenuzamos algún ignoto sentido. Cuando una verdad no puede ser contemplada en su total brío y desnudez nos es siempre muy útil recurrir al mito a modo de cortejo de dicha verdad. Y a los pueblos quizás les ocurre algo parecido. Veremos que la práctica ritual del rapto resulta esencial en el mundo griego, y por tanto, para quienes pretenden hoy retornar a dicho mundo del pasado. Tengan razón los marxistas o los "vitalistas", en principio veremos que el rito del rapto griego, en tanto práctica, es una clave esencial para entender lo que sucedía no sólo en el mito como tal, sino entre los propios hombres de a pie, y que todo eso estaba en conexión directa con una cosmovisión general y transversal respecto a todo lo demás. El relato mítico de Zeus y Ganímedes, que consiste en un "rapto", tuvo tal como veremos su pleno correlato en las prácticas de los habitantes reales de aquel mundo antiguo, y sobre esa base definían códigos e instituciones que se mantuvieron por siglos. Una historia mítica de implicancias similares respecto a la mencionada al comienzo fue la de Polumnos y Dionisio, siendo éste último el joven amado de aquel, para luego a su vez pasar a ser el iniciador del bello Adonis: lo que Polumnos transmite a Dionisio, éste se lo brinda luego a Adonis. De este modo, cuando se habla de *rituales dionisíacos*, siendo las polis de Megara y Argos sus puntos álgidos por excelencia en la Antigüedad, antes de idealizarlos (como ocurre también popularmente con la noción de "amor platónico") se debería contextualizarlos correctamente y ser conscientes de qué se trataba en realidad: *male-homosexual initiation*, afirma el experto David Greenberg. (1988, p. 154) De eso se trataba precisamente: *iniciación homosexual masculina*.

¿Por qué comenzar discurriendo sobre Grecia? Si hemos comenzado por Grecia antigua ello se debe a lo que siempre suele ser dicho, a decir verdad, que el mundo griego antiguo es la "cuna de nuestra civilización". Dicha afirmación puede o no ser compartida, pero incluso para cuestionarla debemos examinar lo griego. Si vamos a indagar la naturaleza de las relaciones amorosas y eróticas (al igual que sus códigos) a lo largo de la historia, no podemos tampoco escapar de Grecia.

Eso que llamamos "Grecia" (concuerdan historiadores y helenistas) es en gran medida una unidad conceptual -o al menos un conjunto de nociones- forjada muchos siglos después por los occidentales modernos, quienes creyeron (y creen) poder retrotraer ciertos rasgos de su identidad hasta aquellos hombres antiguos, proyectándose en aquel mundo e idealizándolo. Todos aquellos que hemos pasado por el sistema educativo hemos escuchado decir cosas tales como que *la democracia nació en Grecia*. Y sin embargo, ¡qué poco se parecía la democracia griega a nuestras democracias liberales modernas! Aun así, Grecia *persiste* por debajo de nuestras cosmovisiones y valores como un acervo que late. El moderno occidente europeo ha querido ser el gran heredero de la *paideia* griega, y ya veremos que no podemos comprender el amor por fuera de la *paideia*, esto es, el repertorio de ideales de la cultura con que aquellos pueblos se manejaron y forjaron a sí mismos. Hermann Melville, quien es poco recordado como poeta, una vez escribió estas sencillas pero muy elocuentes palabras sobre lo griego (2008, p. 117):

*Ni magnitud, ni fastuosidad*
*sino la Forma -el Espacio-;*
*no una innovadora obstinación,*
*sino una reverencia por el Arquetipo.*

¿Por qué recurrir a la poesía? En la escritura literaria en general poseemos una impresión, una plasmación duradera de un modo de vida, así como de una cosmovisión colectiva de la cual el autor formó parte. Siempre existe una dimensión colectiva en los enunciados que debemos saber rastrear e inferir a partir de aquellas afirmaciones que son meramente subjetivas en apariencia. Plantea acertadamente el historiador John Boswell: *"(...) lo que una factura de venta o un registro de impuestos son a la historia económica, son los poemas y las cartas a la historia de las relaciones personales y de las actitudes a ellas asociadas".* (1997, p. 44)

Y pareciera que Grecia es eso -aquello señalado por Melville- para nosotros: *reverencia por el arquetipo*, y no solo en la arquitectura, sino en todos los órdenes. Más que la arquitectura *per se* de los antiguos edificios, pareciera que Grecia entera es la arquitectura, el citoesqueleto de nuestra identidad moderna. Pero, ¿realmente puede serlo, o tal cosa es una ideación caprichosa de los hombres modernos? Una vez agotada la Edad Medieval, toda una civilización quiso *volver sobre Grecia* en ese período llamado Renacimiento (algo de ese *volver* ya existió en el Medio Evo), y es allí donde tendremos el nacimiento de un humanismo antropocéntrico de raíces no cristianas.

Resulta interesante saber que la palabra "Grecia" ni siquiera procede de una forma de nombrarse los griegos a sí mismos, sino que tal denominación fue puesta posteriormente por los romanos una vez que éstos asimilaron la cultura "griega". Los "griegos", en tiempos homéricos, se llamaban a sí mismos "aqueos", conformando todos juntos la *Hélade*. Pero hoy ha primado la estampa que Roma puso sobre *Grecia*; se trató quizás de las pocas veces en la historia en las que el conquistador adopta el

universo cultural del conquistado: como dijo una vez el poeta latino Horacio, *la Grecia conquistada conquistó a su inculto vencedor*. Esto ocurrió desde la arquitectura doméstica, la vestimenta, hasta la asimilación de la lengua griega como lengua de divertimento y flirteo de las damas de la nobleza romana, además de las artes y la filosofía.

Grecia antigua no es simplemente algo ya descubierto, es algo que continúa siendo descubierto aún, o al menos continúa siendo revalorizada al igual que gran parte del conjunto de la historia antigua. Si bien el pasado no puede cambiar, aquello que debe cambiar como cosa saludable son los enfoques que reevalúan, descubren nuevos elementos y re-significan lo ya sabido acerca de dicho pasado. Y en el esfuerzo de conceptualizar lo griego -por lo menos desde el romanticismo y en simultáneo con Goethe-, ningunos sobresalieron tanto como los alemanes e ingleses, pero esencialmente los alemanes. ¿Qué buscaron hombres de la talla y cultura tales como Winckelmann o Shelley? Buscaban, quizás, fabricar un tipo de civilización y un tipo de antepasado idealizado en común para la Europa moderna posterior a la cristiandad medieval.
A este *volver la mirada sobre lo griego* podemos hallarlo -también en el siglo XIX- en aquel en quien la poesía occidental ha alcanzado sus momentos más altos y eximios, o en una de las mentes más brillantes del siglo XVIII. Mencionaremos solamente dos figuras: Hölderlin y Winckelmann. Tanto el uno como el otro expresan dos sentidos –moral y estético, respectivamente- que nos serán claves de ahora en más en el decurso de nuestra obra. En los años del seminario alemán de Tübingen, en el alba del siglo XIX, allí, en el segundo piso en una habitación compartida de un viejo *Gymnasium* alemán junto al joven Hegel y el joven Schelling, un joven llamado Friedrich Hölderlin plasmaba en versos lo siguiente (p. 143):

*Bajo la sombra de los plátanos,*
*donde el Cefiso corría entre flores*
*y los jóvenes soñaban con la gloria,*
*donde Sócrates conquistaba los corazones*
*y Aspasia caminaba entre los mirtos,*
*donde la llamada del gozo fraterno*
*resonaba en el Ágora ruidosa,*
*donde mi Platón forjaba paraísos.*

Hölderlin está hablando sobre la tierra ática. Qué hermosas las palabras del joven poeta y gran pensador (el más brillante de aquellos tres grandes filósofos idealistas, de quien Hegel y Schiller supieron tomar apuntes); poeta quien, como ha dicho Martin Heidegger, cuando poetizaba, *poetizaba la propia esencia de la poesía*, ¡y qué grado de apropiación subjetiva y elocuente hay en Hölderlin acerca de su amada *Griechenland*! En él podemos captar el espíritu que ya desde el alba del Renacimiento se observaba en los hombres letrados: volcarse hacia lo griego como alternativa a la cristiandad.

Otro de los grandes momentos en los que la mirada moderna se tornó hacia lo griego, idealizándolo, fue a través de la pluma de Johann Winckelmann en el siglo XVIII, alrededor de un siglo antes de Hölderlin. Se trató de un brillante intelecto que forjó las bases del modo moderno de concebir lo antiguo y la belleza griega. La concepción que Winckelmann forjó es nada menos que aquella que sería adoptada ulteriormente por mentes de la envergadura de Goethe, Kant o Hegel. No es algo menor. Winckelmann es el gran responsable de confeccionar la concepción de que si se pretende hallar genuina belleza, ésta debe ser buscada *par excellence* en Grecia para luego imitarla. Winckelmann, al preguntarle al eventual lector por qué acaso el mundo de entonces no logró compenetrarse aún en la apreciación de la belleza griega, atribuye la causa de dicha falencia a la incapacidad de *pensar por nosotros mismos*, debido a la escolástica medieval, la cual produjo -según el germano- grandes obras que disgustan al entendimiento, sin dejar lugar a la belleza en el mundo de la filosofía. Winckelmann es ya, claramente, un moderno. Pero no solo un moderno por el hecho de habitar cronológicamente en eso que llamamos modernidad, sino que es un *modernista*. Siguiendo el juego que nos propone el alemán, la belleza, dice, es uno de los grandes misterios de la Naturaleza a ser indagados, e indagarlo, al parecer, es un corte con la tradición europea hasta ese momento. (1850, pp. 29 ss.) La dilucidación que nuestro autor establece sobre la belleza es "analítica": va del todo a las partes. (1850, p. 197) Con Winckelmann, si bien no nace, se consolida *senso stricto* esta idea, esta disposición anímica e intelectual en el mundo de la cultura de las élites letradas de Europa: *imitar lo griego*. Pero no sólo eso, sino que además, su estudio del arte antiguo (principalmente la escultura) presenta a lo griego en el seno de una concepción evolutiva y bajo un aspecto *orgánico*. He ahí lo radicalmente novedoso, esto es: al igual que los organismos vivientes, el arte y la moral de una civilización irían desde lo más simple y lo útil hacia un período de esplendor y belleza armónica, para luego decaer en lo superfluo y la sobreabundancia. Esto posee un alcance insospechado:

> Esta idea del arte como organismo fue adoptada por Hegel. Y es esta idea la que Darwin aplicó a su teoría de los géneros y las especies animales. Spencer, a su vez, la aplicó al universo entero y al trabajo humano. (Bayer, 2002, p. 195)

¿Y de qué manera el mundo griego llega entonces a expresar "lo bello verdadero"? A través de la imitación de los cuerpos hermosos y jóvenes, dice Winckelmann. (Bayer, 2002, p. 196) Así, el ideal y la verdadera belleza se conectan en Winckelmann con los cuerpos jóvenes, desnudos y hermosos, cuerpos de varones jóvenes y atletas de aquel mundo griego en sus medidas, formas y relaciones ("belleza de estructura"), todo ello logrado mediante el entrenamiento riguroso en la flor de la edad:

> The gymnasia and other places where the young exercised naked in athletic and other games, and which were the resort of those who desired to see beautiful youth, were the schools wherein the artist saw beauty of structure; and, from the daily opportunity of seeing it nude and in perfection, his imagination became heated, the beauty of the forms he saw became his own, and was ever present to

his mind. At Sparta, even the young virgins exercised naked, or nearly so, in the games of the arena. (1850, p. 47) (El subrayado es nuestro)

Lo que Winckelmann señala, esta contemplación de jovencitos, ya nos va dando una pista sobre un rasgo fundamental del mundo griego: su *pederastia institucional*. Cada ciudad griega, cada *polis*, rica o acaso un poco más modesta en recursos, nunca carecía de dos tipos de espacios públicos (ya sea costeados por los impuestos públicos o por hombres ricos), a decir verdad: el gimnasio y la palestra. Siguiendo un férreo ideal cultural que rendía culto a la belleza y a la formación del cuerpo joven acorde a ese ideal *(kalós cagathós*), los jóvenes varones antes de la adultez entrenaban desnudos al aire libre, en lugares donde había, al menos, pistas, palestras de tierra aplanada para poder correr, cercadas por frondosos árboles, en las inmediaciones de un río o de una fuente donde luego bañarse y refrescarse. Por momentos se nos representan los versos de Hölderlin. Estos espacios eran visitados por hombres de la alta clase social, quienes disponiendo de tiempo libre para recorrerlos al no tener que trabajar, iban a observar a los jovencitos que entrenaban desnudos, a quienes luego de un tiempo cortejarían. Esta especie de hombres "mirones" eran denominados en la antigua Grecia *paidopípes*, es decir, "miradores de jovencitos", quienes se las ingeniaban para echar sus redes sobre los mismos, cual habilidosos pescadores. (Eslava, 1997, pp. 80-81)

Nada de esto era malo en aquel contexto, sino todo lo contrario. Estos jovencitos, entonces, eran bellos no sólo para satisfacción de ellos mismos, cual Narciso que se contempla en las aguas, sino fundamentalmente para ser contemplados en su desnudez por la mirada del otro, un otro que veía colmada su escena imaginaria, su puesta imaginaria en escena del deseo con esta desnudez valorada como hermosa (*kalós*) en tanto objeto mentado por la consciencia; desnudez que por un momento, mediante identificación, hasta sentía suya y le afectaba: en el gimnasio griego donde los efebos lucían sus marcados músculos y contornos corporales armónicos, en los torneos y en las luchas sobre la arena de la gloriosa Esparta lacedemonia. La desnudez hermosa del joven cortejaba la consciencia del insigne ciudadano.

La belleza reside, pues, más en una cuestión de forma que en un "contenido" sensorial: un viajero europeo que esté en permanente contacto con hombres negros pronto deja de encontrar desagradable la *negritud* (dice Winckelmann), y empieza a ver todo lo hermoso que hay en ellos. (1850, p. 40) Así, inferimos nosotros, tenemos entonces aquí al menos dos grandes componentes de la vivencia de lo bello: la percepción, la cual al parecer resulta más que un mero contenido sensorial, y el hábito: éste, al aplicarse sobre la huella de lo percibido, gestará una belleza que no es ya simplemente sensorial, sino de forma, *de estructura*.

No es casual que Winckelmann haya sido un hombre que se caracterizaba por el erotismo hacia otros hombres, practicaba lo que su tiempo tipificaba como *sodomía*,[2] y quien fue asesinado - se cree- por su propio amante varón en medio de un episodio violento poco esclarecido. (Havelock-Ellis, 1949, p. 25) No se crea que esto constituye de nuestra parte una procaz asociación y acaso la burda reducción de un pensamiento brillante. El estudio e intelección del "amor griego" (sodomía entre hombres) es un tópico y terreno muy importante para muchos que se han interesado en cuestionar el ordenamiento de las relaciones humanas del mundo moderno (tal como veremos), comenzando por el propio Winckelmann. A su vez, estamos lejos de sugerir que para interesarse en la belleza y el arte griego alguien deba ser homosexual por necesidad. Nada más lejano a nuestros supuestos.

Interiorizarse en Hölderlin es la oportunidad de ver un exquisito ejemplo de cómo el hombre europeo se retrotrae a Grecia a través de una consciencia desventurada elevada en eminente poesía, y Winckelmann es el ejemplo de cómo el hombre europeo redescubre lo griego a través de lo estético, en este caso específicamente con la desnudez de la belleza masculina. En ellos tenemos dos grandes cosmovisiones alemanas y modernas acerca de la idealización hacia lo griego: mientras que Hölderlin hace de Grecia el lugar donde el hombre de la tierra del Cefiso, en el seno de una vital trascendencia, conquista el horizonte de la vida y el mundo se le revela puro, simple y lozano, en Winckelmann tenemos a la belleza estética y corporal elevada al pedestal de la inmanencia de aquella inquieta consciencia modernista que busca entre las ruinas de otra civilización los retazos para un nuevo retrato propio. Dos grandes talentos que buscan por vías diferentes arribar a lo griego, y que al hacerlo, prosiguen el eco del nuevo mundo moderno, que menesteroso de valores y modelos ajenos a la cristiandad buscó componer nuevas representaciones de sí mismo volcándose sobre las ruinas históricas de otro mundo que había quedado en las brumas de la historia. La modernidad tendrá sus propias quimeras y ensoñaciones utópicas, pero a diferencia de los griegos (aunque valiéndose de su legado), las proyectará hacia el futuro. En otras palabras y resumiendo: valiéndose de este mirar hacia atrás, el hombre moderno ideará con su idealización de lo helénico (ejemplo de Hölderlin) una idea de *progreso*, a la vez que mentará formas y reverencias por un ideal de belleza (ejemplo de Winckelmann).

Algunos, en su pugna contra el "orden tradicional" del cristianismo y su supuesto legado de oscurantismo y represión, se han volcado tanto hacia el análisis del amor griego, como a la poesía de Safo en Lesbos, o a las antiguas prácticas romanas para sostener una concepción moral culturalmente relativista en estos controvertidos terrenos de la conducta humana, creyendo encontrar en aquel mundo antiguo razones

[2] Y decimos "sodomía" porque en aquel momento histórico (siglo XVIII) el término y el concepto de "homosexualidad" aún no existía como tal.

suficientes (o al menos sugerentes) para mentar la revocación de los códigos restrictivos, tanto cristianos y tradicionales, como incluso modernos en materia sexual. Primero que nada: ¿qué entender por *homosexualidad* cuando hoy nos referimos a la misma? Hagámonos de una primera noción con fines meramente operativos a nuestros ulteriores propósitos:

> Consideramos que es *homosexual* aquel individuo, hombre o mujer, que siente atracción erótica hacia miembros de su propio sexo. Puesto que es posible sentirse atraído por alguien sin que haya en ello nada erótico, especificaremos que por *atracción erótica* entendemos (en el sentido más elemental del término) imaginarse relaciones sexuales. (Ruse, 1989, p. 15)

"Hetero" u "homo" son dos prefijos de algo más genérico: "sexualidad". "Homosexualidad" es un artilugio lingüístico moderno (del cual veremos su origen en capítulos siguientes), que une un prefijo griego (*homos*: "lo mismo")[3] con un término latino (sexualidad, de *sexus*). Se trata de una extraña hibridación lingüística. Si por homosexualidad mentamos lo aludido por esta conceptualización citada de Ruse, sin lugar a dudas esta fue una de tantas costumbres que caracterizaron a la sociedad griega de la Antigüedad (como a tantas otras), y habría que arribar a la evidente afirmación de que los griegos fueron, de hecho, individuos que ejercían *prácticas homosexuales*. No sólo eso, sino que, gracias a la propia obra *El Banquete*, sabemos que los griegos eran conscientes de que algunas de sus prácticas eran consideradas abominables y vergonzosas por los pueblos bárbaros. (2009, 182b ss.) No obstante, los niños griegos de las clases altas eran ya criados por esclavos traídos del mundo bárbaro, y Freud creyó ver en eso un factor de incidencia en el desarrollo de una conducta *homosexual* de los griegos en general (Greenberg, 1988, p. 143)

En medio de los debates en que la "homosexualidad" (entidad conceptual que fue concebida e instalada por los instrumentalismos médico-jurídicos del siglo XIX europeo), ha sido soslayada como trastorno (afección psíquica), y ha pasado a ser una conducta progresivamente valorada como legítima (así como un estilo de vida sujeto a opción y aprobación), se han esgrimido posiciones tales como que dicha conducta se encuentra ya presente en el reino animal, o como que *los hombres y mujeres de la Antigüedad durante siglos la practicaron*, sin que existieran aparatos de poder normativos, códigos morales o discursos religiosos prescriptivos que, tomando postura y voz desde un lugar de verdad, hubieran de condenarla como práctica anti-natural o desviada. Todo ello ha venido de la mano de los estudios históricos transculturales, asimismo como de los denominados *gay studies*, vinculados estos con los primeros y con los a su vez llamados *estudios de género*.

---

[3] Que no debe ser confundido con el "homo" latino (=hombre).

En los años 60 del siglo XX observamos un punto de quiebre importante, así como el nacimiento de una nueva sensibilidad. Nacerá un nuevo término, *homofobia*, acuñado por el psicólogo judeo-estadounidense George Weinberg, cuyo libro *Society and the Healthy Homosexual* (2010) se esparció como un reguero de pólvora encendido. En 1967 Weinberg propone el término, y afirma lisa y llanamente que la homofobia es una enfermedad mental y una actitud irracional del no-homosexual para con los homosexuales. El libro hizo bombo en todo el país, y se tradujo rápidamente al español y al francés, además de sus sucesivas reediciones hasta nuestros días. Rápidamente, "homofobia" se volvió parte del léxico popular, y es una de las palabras claves del lenguaje políticamente correcto de hoy.

Esto sucedió en consonancia con otros enfoques complementarios en la materia. Un ejemplo de ello lo tenemos nada menos que en el campo de la sexología y de la *sex therapy*, ese gran *far west* de la conducta humana pioneramente conquistado en USA por el afamado ginecólogo William Masters en los años 60, en asociación con su esposa la psicóloga Virginia Johnson (el aclamado dúo "Masters & Johnson") y su colaborador Robert Kolodny. En el interés de generar una perspectiva histórica sobre la conducta sexual humana, así como en "desmitificar" los sucesivos y presuntos prejuicios acerca de la misma, nuestros afamados sexólogos sostienen que la homosexualidad no sorprende, dado que la misma estaba "ampliamente aceptada" como algo "natural" a lo largo y ancho de la sociedad griega antigua. (1986, p. 346)

Otro ejemplo, esta vez desde el campo de la investigación histórica y cultural, lo tenemos en un pionero como el historiador británico Kenneth Dover, quien sentó las bases -al igual que John Boswell en el terreno medieval- para que fuera posible la posterior y tan afamada *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault. Dover se vuelca al mundo griego antiguo en su erudita investigación de 1978 titulada *Greek Homosexuality*, indagando no sólo el rol de las figuras famosas de la filosofía y de la política, sino el del individuo griego cotidiano, investigando y analizando el arte visual sobre cerámicas (*painted pottery*), esparcido por distintos museos europeos, así como grafitis hallados por arqueólogos, la literatura ática (poesías, comedias, diálogos), etc. Esta obra de Dover fue proclamada en su momento por el *The New York Times Book Review* como *un paso más cercano en la comprensión de la naturaleza humana*.[4] Una de las primeras advertencias de Dover es que es muy poco lo que sabemos acerca del estado de situación de la mujer griega de la Antigüedad, debido a que las figuras que predominantemente se conservan y aparecen en el legado griego en nuestros días son masculinas casi todas ellas. Estableciendo esta salvedad, Dover nos será de gran utilidad en nuestros próximos análisis, mas no sea enfocándonos esencialmente en el erotismo entre varones.

---

[4] Enunciado en la contratapa de la edición aquí citada.

Desde la perspectiva de la antropología cultural comparada (*cross cultural*), pocos han estudiado en el barro del terreno, del trabajo de campo, las conductas sexuales de distintas comunidades humanas como el antropólogo Gilbert Herdt, resaltando el estudio de las etnias de Nueva Guinea, quienes poseen a la conducta "homosexual" como norma y ritual desde la niñez, la cual incluye la práctica grupal de ingesta de esperma hecha por los niños, propiciada a éstos por los adultos de jerarquía. Herdt se ha desempeñado como antropólogo, profesor de desarrollo humano, así como director del Centro de Cultura y Salud Mental de la Universidad de Chicago. El vuelco hacia otras culturas muy disímiles respecto a la nuestra, así como hacia culturas de la Antigüedad, lleva a Herdt a reconocer la existencia universal de lo que él denomina *same gender sexual relations,* relaciones eróticas entre sujetos del mismo sexo,[5] y propone no utilizar en la medida de lo posible el concepto de "homosexualidad" como categoría universal por ser el mismo una invención moderna y occidental. (1997, pp. 5 ss., p. 59). En un mundo donde el velo y el burka de las mujeres musulmanas despierta la indignación y rabia de ciertas feministas occidentales –para quienes existe una moral universal: la occidental-, llama la atención que estas prácticas no sean condenadas en nombre de los derechos universales del niño.

Marvin Harris, quien fue una auténtica estrella guía de la antropología cultural de la segunda mitad del siglo XX (antropología de base y epistemología marxista), creador del llamado "materialismo cultural", establece el mismo razonamiento que venimos viendo: la "homosexualidad" puede ser observada en sociedades antiguas que van desde el Sudán meridional hasta la India y China, pasando por Grecia y Roma antiguas, Bizancio y Persia medieval, hasta llegar por fin a nuestros días a las tribus de Nueva Guinea, -las mismas que estudió Herdt-, o al *varón gay contemporáneo norteamericano*. (2010, pp. 225 ss.) Después de todo, para Harris, el hombre ha quedado desprovisto de gran parte del pelaje que poseen otros simios peludos, con una superficie corporal (la piel) mucho más *erótica y sensible*, susceptible de experimentar múltiples sensaciones, lo cual transformaría al hombre, mediante el proceso evolutivo, *en el primate más sexy e imaginativo* (sic) sobre la faz de la Tierra, el cual busca placeres polifacéticos. (2010, p. 220) ¿Por qué nos iba a sorprender entonces, pues, que con un órgano tan sensible y erótico como la piel, este primate, a diferencia de sus primos los *simios peludos*, -y el más sexy e imaginativo entre todos ellos-, no desee experimentar acaso múltiples *sensaciones polifacéticas* para divertirse y recrearse?, sugiere este antropólogo marxista llamado Harris. Aplicando el

---

[5] Aquí, el término "género" –o mejor: la expresión 'same-gender'- no adquiere de la mano de Herdt la connotación más usual en nuestros días de referirse a los roles asignados por la cultura, sino que el uso de Herdt refiere lisa y llanamente al sexo biológico: *"(...) I generally avoid using the term* homosexuality *- not to be 'politically correct' but to be more accurate by employing the neutral descriptor* same-gender sexual relations. *This term means that people engage in sex with others who have the same genitals as themselves".* (1997, p. 5)

materialismo histórico marxista a la teoría de la evolución (¿o será al revés: la teoría de la evolución al marxismo...?), Harris ve, como es de esperar, una configuración de la sexualidad humana como la mera expresión de patrones culturales que se asientan sobre las bases de las fuerzas productivas materiales de una sociedad. Y si Marx una vez gritó *proletarios del mundo, ¡uníos!*, Harris está a un paso de gritar *primates del mundo, ¡divertíos!*

La psicobiología presenta su tañido de campanas proponiendo que se puede establecer un puente de similitud entre las conductas observadas por la antropología en las etnias ágrafas de Nueva Guinea y lo común que llega a resultar la homosexualidad entre adolescentes británicos que asisten a colegios no mixtos de la clase alta. (Le Vay, 2011, p. 35) Así lo ha propuesto Le Vay, uno de los psicobiólogos e investigadores más prominentes en neurociencia actuales. Le Vay, además, desde las primeras páginas, se ocupa de que el lector sepa que él es *gay*, y que sus investigaciones están motivadas por asuntos existenciales propios.

Edward Wilson, biólogo de Harvard, es uno de los científicos más promisorios y de mayor reconocimiento a nivel mundial. Experto en biología evolutiva, ha adquirido renombre internacional por su aplicación de la teoría de la evolución a cuestiones sociológicas (entre otras cosas). Wilson, incluso siendo un biólogo, nos plantea un fuerte criterio transcultural, diciéndonos que en las civilizaciones más destacadas la homosexualidad ha estado permitida: entre los griegos, entre los persas, entre los islámicos, en Roma, en el Japón feudal.[6] (1978, p. 143) De este modo, los homosexuales -quienes según este científico además tienden a ser más inteligentes que el resto de la población-, serían una constante histórica aceptada. Una vez más estamos ante la peculiar fuerza del transculturalismo antropológico.

La psicobiología no es la rama más extendida de la psicología en el Río de la Plata. No obstante, estos estudios transculturales no tardaron en impactar en algo que aquí sí está muy extendido: las *teorías de género*. Uno de los padres pioneros de los planteos de género fue el psiquiatra Robert Stoller desde fines de los años 60. A partir de las indagaciones de Herdt, Stoller planteará ahora una pregunta que antes no existía como tal (al menos de modo explícito): ¿cuáles son los orígenes de la heterosexualidad en el niño, por qué existe la heterosexualidad, y por qué es ésta dominante en nuestra cultura? (1985, p. 193)

---

[6] Wilson también ha planteado ciertas hipótesis desde la biología evolutiva, pero a las mismas las veremos no aquí sino en ulteriores capítulos.

En el terreno de un quehacer más propiamente psicológico, la APA (*American Psychological Association*)[7], plantea lo siguiente:

> (...) lesbian, gay, and bisexual orientations are not disorders. Research has found no inherent association between any of these sexual orientations and psychopathology. Both heterosexual behavior and homosexual behavior are normal aspects of human sexuality. Both have been documented in many different cultures and historical eras. (2008, p. 2) (El subrayado es nuestro)

Claramente, en este fragmento citado se apela a un criterio historicista y transcultural en aras de establecer un criterio de normalidad que deslinde del terreno psicopatológico la conducta homosexual (que es la que en este caso nos interesa). Si tales orientaciones son registrables por nosotros en otras culturas, será que nada de patológico o de *contra natura* hay en ellas. *Ergo*, no serían desórdenes de la conducta o de los afectos humanos, sino una mera variación comportamental propia de la *diversidad* humana. De esta manera, las indagaciones antropológicas de culturas comparadas dejan traslucir su veta más llamativa cuando la antropología se convierte en disciplina auxiliar de la psicología.

No sólo la psicología toma a la antropología como disciplina auxiliar para estos menesteres, sino que así también lo ha hecho el feminismo fraguado en las academias californianas estadounidenses. Así, tenemos a una ideóloga del feminismo como Judith Butler (una de las feministas más citadas en las academias que suscriben a la llamada *New Gender Politics*)[8], a quien se le ha ocurrido apelar a las investigaciones de un antropólogo chino llamado Cai Hua, para intentar poner en duda la legitimidad de las relaciones de parentesco tal como las conoce nuestra cultura occidental, con la finalidad de dar apertura a otras cuestiones, como ser el matrimonio entre lesbianas en el seno de la sociedad norteamericana contemporánea. (Butler, 2010, pp. 150 ss.) Butler trae a colación a Cai Hua diciendo que se trata de la superación de la vieja concepción estructuralista en antropología. Lo que a Butler le interesa es contribuir a desvincular el parentesco del matrimonio como institución social, y para ello recurre a los estudios hechos por Hua acerca de una pequeña etnia en la región del Himalaya (los *Na* de China), la cual -excepcionalmente en el planeta Tierra-, no basa sus lazos de parentesco en el matrimonio de varón con mujer ni en la prohibición del incesto, sino que se trata de una sociedad matriarcal donde los hombres son simples inseminadores subordinados a las mujeres, y que además trabajan como agricultores montañeses

---

[7] Que no debe ser confundida con la *American Psychiatric Association*, también de sigla APA y residente en USA, pero abocada al terreno de la Psiquiatría.

[8] Se entiende por *New Gender Politics* a una combinación de movimientos que engloban distintas teorías sobre lo transgénero, la transexualidad, el feminismo y la teoría *queer*. (Butler, 2010, p. 17) Más adelante veremos de qué se trata.

para las mismas prácticamente en condiciones de servilismo.[9] Estas mujeres pueden tener todos los hombres que ellas deseen, tanto para reproducirse como para ser servidas sexualmente. Las figuras de "esposo" y de "padre", tal como las conocemos en sus componentes más elementales, se hallan por completo ausentes de la vida colectiva e imaginaria de los miembros de esta etnia. Lo que Butler buscará es poner en uso su concepción social-constructivista, la cual concibe que todo el mundo humano de la cultura es una mera combinatoria de "construcciones sociales" arbitrarias y contingentes (de índole patriarcal y "heteronormativa"), y desde allí, socavar la visión colectivamente aceptada de nuestros lazos sociales y de parentesco, así como la legitimación universal de la unión sexual entre hombre y mujer.

Desde la psiquiatría y el psicoanálisis, tenemos a una figura insignia como el norteamericano Richard Isay, un auténtico contestatario del mundo de la psicoterapia estadounidense, que en un momento histórico en el que la Internacional Psicoanalítica seguía considerando a la homosexualidad como una perversión patológica (años 80), osó plantear una serie de hipótesis a contrapelo del *establishment* compuesto por sus propios colegas, transformándose en un abanderado de la liberación gay desde el marco de la terapia de orientación psicoanalítica. Isay fue el primer terapeuta de orientación analítica confesamente homosexual en el seno de la APA (*American Psychiatric Association*). Y, precisamente, los argumentos de Isay responden en gran medida a una suerte de apelación a la diversidad de conductas sexuales observables en el estudio de otras culturas y otras épocas: Isay hace del concepto de "normalidad" algo histórico y transcultural. Si la homosexualidad existió en otros tiempos y culturas, ello la volvería algo usual en el terreno de la vida humana, y por tanto no patológica sino normal. (1989, p. 13) Una vez más, lo transcultural y el historicismo aplicado a los criterios de salud/enfermedad muestran su alcance en tiempos de la *despsiquiatrización* de la homosexualidad.

Richard Pillard, destacada figura de la psiquiatría de la Boston University School of Medicine, sostiene que desde los años 60 y 70 se había comenzado a cuestionar que la homosexualidad sea una “enfermedad” dado que ello es un prejuicio de nuestra "parcial civilización occidental" en la materia. (Drescher & Merlino, 2007, p. 239) Por lo visto, también había llegado la hora del repicar de la campana por una crítica hacia el "etnocentrismo occidental" y de lanzar la mirada hacia horizontes transculturales: Occidente sería presa de un error, de un clivaje etnocéntrico (¿heredado del cristianismo quizás?), un egocentrismo civilizatorio en grado sumo que entrañaría oscuros prejuicios y represiones que deben ser superadas. Suprimamos eso y obtendremos, pues, un mundo más libre basado en la desregulación normativa y moral de los goces carnales. Marvin Harris, por otro lado, es también defensor de otra tesis, siguiendo los planteos de un antropólogo llamado Dennis Werner que estudió 39

---

[9] Analizaremos en profundidad los estudios de Cai Hua en nuestro capítulo final.

tipos de comunidades a las que clasificó en "pronatalistas" y "antinatalistas": al parecer, aquellas comunidades que poseen como ideal el incentivo de la natalidad, de la reproducción al servicio de la comunidad (pronatalistas), son mucho más prohibitivas hacia la homosexualidad que aquellas comunidades que son "antinatalistas", y en las cuales el aborto está permitido. La aversión hacia la homosexualidad es mayor en comunidades donde el aborto está prohibido al ser el imperativo marital y procreador más fuertes que en las sociedades antinatalistas. (2006, p. 122) Harris afirma que nuestras sociedades occidentales, derivadas del judeocristianismo, se ajustan (o al menos solían hacerlo) a la perfección al tipo de sociedades "pronatalistas", y que ello explicaría el fuerte rechazo hacia la homosexualidad. Corolario tácito: el cristianismo sería responsable de una opresión de siglos hacia los homosexuales.

También todo esto ha querido ser visto así a partir de una cierta forma de interpretar la literatura que nos ha legado la Antigüedad griega. Aún recuerdo de mis años de estudiante en secundaria a una afamada profesora de historia en el medio local, quien ya por cuarto o quinto ciclo, a propósito de la obra *El Banquete* de Platón nos dijo (en un clima informal de clase de secundaria): *miren muchachos, para que sepan, hubo mucha homosexualidad en Grecia, los griegos eran gays.* A continuación se oyeron las risas de los alumnos adolescentes que retumbaron en la sala. Han pasado solamente diez años, pero hoy, a la luz del actual sistema de leyes, quizás esas afirmaciones podrían ser sancionadas en tanto *prejuicios homofóbicos*, o al menos éticamente señaladas por alguna autoridad del *establishment* en tanto corrupción de la mentalidad de los jóvenes introduciendo dichos prejuicios.
Pero algo similar a lo de aquella vieja docente ha sido dicho más sutilmente por el psiquiatra e investigador Mark Mondimore (de la Universidad de Carolina del Norte), quien afirma que los diálogos entre Sócrates y el joven Alcibíades recogidos en *El Banquete* de Platón podrían ser encontrados y extraerse de una *novela gay contemporánea* (1998, p. 23)

La sociología es una disciplina que también se ha abocado a estos menesteres, uno de cuyos exponentes más sobresalientes en la materia proviene de la Universidad de Chicago: David Greenberg. La obra de este investigador (1988) consiste en una comparación transhistórica y transcultural de aquellas prácticas que nosotros hoy consideramos "homosexuales"; mostrar cómo las mismas han sido enunciadas, conceptualizadas y normalizadas transversalmente desde la Antigüedad hasta nuestros días. Greenberg no se limita a Grecia y a Roma, sino que también indaga sobre prácticas entre el mismo sexo en el antiguo y lejano Oriente, en el islam y en la América precolombina (ámbitos en los que no incursionaremos mayoritariamente).
Por último hemos de mencionar a un destacado neurocientífico y psicólogo californiano de hoy, Thomas Bevan (2015), quien hace un gran compendio de lo ya sabido y a su vez aporta los últimos descubrimientos en genética y neurociencia.

Volvemos a encontrar aquí –desde el inicio- la misma tesis de naturaleza antropológicamente transcultural, pero esta vez con énfasis en las tribus norteamericanas (junto a otras etnias como las tailandesas, etc.), entre quienes se conocía el peculiar fenómeno de la *two-spirit tradition*, es decir, la presencia de un sentimiento masculino y femenino a la vez (o la “transición” de uno hacia otro) en algunos miembros de estas tribus, lo cual refuerza la convicción de Bevan de que es *natural* que el género y el sexo biológico no se condigan entre sí como sí lo marca la cultura occidental clásica con su “sistema binario” (entendiendo por “género” las distintas categorías de conducta que una cultura pauta). En rigor de verdad, Bevan reconoce que casi todas las culturas han considerado que lo que hoy llamamos género está alineado con el sexo biológico, pero algunas pocas excepciones a la regla le llevan a afirmar que no se trata de algo universal, y que sexo y género van por separado. (2015, pp. 26-27) Basta que los Lakota, los Ojibwa, los Mohave o que los Navajo hayan manejado tres o cuatro categorías de género para suponer que quizás occidente es demasiado acotado y restrictivo con su sistema binario hombre/masculino mujer/femenino. (2015. pp. 87 ss.) Bevan en ningún momento tiene en cuenta el factor de cómo estas tribus experimentaban ritualmente con diversas drogas alucinógenas como el peyote u otras, y el estado de disociación yoica o diversos estados alucinatorios que esto conlleva. No estamos afirmando que exista necesariamente una relación directa entre lo uno y lo otro (ello debería indagarse y demostrarse científicamente), pero es una interrogante que nos planteamos, dado que el propio Bevan afirma que estos sujetos que experimentaban la *two-spirit tradition* usualmente ocupan el rol de curanderos y chamanes de su tribu, quienes obtendrían sabiduría y respeto a partir de estos misteriosos estados de transición. (2015, p. 62; p. 89) Es decir, estos sujetos presuntamente susceptibles de “varias categorías de género” son una excepción incluso dentro de su propia tribu y de su etnia. Son *la excepción de la excepción*, sumándole a ello ciertos usos chamánicos de sustancias alucinógenas y psicotrópicas de por medio. Quizás existan formas más fiables de cuestionar a occidente y a su “sistema binario de género” después de todo. Y a pesar de todo lo dicho anteriormente, una curiosa noticia nos sorprende: los Cherokee junto a los Navajos y otras importantes tribus norteamericanas, que cuentan con autonomía y soberanía propias dentro del territorio norteamericano para dictaminar sus normas, han decidido prohibir, sin ir más lejos, el matrimonio entre individuos del mismo sexo dentro de sus respectivas comunidades. (Brown, *CNS News*, 2015) Al parecer, el sistema binario tiene su peso después de todo, incluso entre quienes tientan afanosamente sus límites.

¿Qué hipótesis podríamos comenzar a extraer nosotros de toda esta similitud de planteos que atraviesan ínclitamente las más variadas disciplinas? ¿Será que todos estos planteos obedecen a una matriz de pensamiento en común? ¿Habrá ocurrido algún fenómeno epistemológico -o al menos ideológico- en el decurso de las corrientes de pensamiento del siglo XX que provocó esta auténtica eclosión de criterios

transculturales, que como hongos luego de la lluvia impregnó y ganó terreno en todas las disciplinas concebibles, que van las mismas desde la psiquiatría a la antropología y aún mucho más allá? Nosotros creemos que sí, y enseguida pasaremos a verlo. Haremos todo lo posible para intentar rastrear la matriz cultural, sociológica y epistemológica, el *big bang* que al implosionar hizo surgir esta miríada de transculturalismos que atraviesan numerosas disciplinas, de esta suerte de *inquietud retrospectiva* que se cierne sobre las ruinas de la historia para resucitar numerosas formaciones lívidas de la historia pretérita de otros pueblos y civilizaciones.

## Cáp 2) Ganímedes y su *sexual warfare* contemporánea:

*"La reelección de Barack Obama fue la señal de que en Estados Unidos se ha terminado la hegemonía del macho blanco heterosexual."*
Paul West, periodista de *LA Times*. (Martel, 2013, p. 112)

### A) La "irrupción despsiquiatrizante": ***Americanismo en acción*.**

En esta obra proseguiremos en función de una hipótesis propuesta por el antropólogo de la cultura Marvin Harris (de quien ya algo hemos visto) acerca de algo que viene ocurriendo en la sociedad norteamericana desde fines de los años 60. Dicha hipótesis consiste en que la revolución homosexual, la *liberación gay*, no se podría haber dado en el seno de USA sin otras dos revoluciones simultáneas e interconectadas: la revolución feminista y la revolución sexual de masas en general. No se trata de que una dependa de las otras (aunque como veremos se retroalimentan profundamente), sino que se desprenden todas de una profunda crisis cultural de la institución familiar, del deterioro de las relaciones amorosas entre hombres y mujeres basadas en prototipos "tradicionales" de masculinidad y feminidad, así como de una transformación de la economía capitalista del mundo desarrollado de posguerra:

> ¿Por qué entonces irrumpieron al mismo tiempo la liberación de la mujer, la liberación homosexual y la liberación sexual en el escenario norteamericano? Creo que se debió simplemente a que eran facetas diferentes de un único proceso. Cada una fue una respuesta al rápido aumento del balance negativo de costos y beneficios en la familia del varón proveedor. Lo que todas atestiguan, cada una con sus matices, es la remodelación del modo de reproducción norteamericano de acuerdo con las limitaciones y oportunidades de una economía cada vez más ineficiente en la que tanto los hombres como las mujeres deben trabajar fuera del hogar. (2006, p. 130)

Si bien no siempre las explicaciones marxistas son satisfactorias a la hora de dilucidar el misterio humano, creemos que en este caso Harris acierta, da plenamente en el blanco estableciendo un acertado diagnóstico de la realidad de su propio país. Alguien podría desde ya imputarnos: *¿por qué hacer una distinción, por qué ese interés en focalizar la mirada enfáticamente en la revolución homosexual, y no considerarla parte de un proceso sociológico más general, a decir verdad, la revolución sexual a secas? ¿Por qué esa voluntad de distinción, de señalar, siendo que ello puede acarrear el caer en una mirada -ya de antemano-, acaso "heterocéntrica" y "heteronormativa"?* No: nosotros no recaemos en una mirada "heterocéntrica", sino que lo que sucede, es que la revolución homosexual –la cual también incluye a ciertos sectores del feminismo-posee características, formas de expresión y de organización tan propias que la vuelven única, sociológicamente muy singular. Y ya veremos por qué, aunque algo deberemos ir adelantando: en 1973 la homosexualidad, referencia médica y cultural del tradicional mundo de las perversiones, fue abruptamente abolida del manual psiquiátrico DSM de un segundo a otro, lo cual acarreó todo un espectro de efectos en

el orden de la cultura y en la concepción en salud mental. Dice la historiadora y psicoanalista Elisabeth Roudinesco:

> (...) este acontecimiento (...) sancionó una victoria decisiva de los movimientos de emancipación de las minorías. Después de tantas persecuciones, los homosexuales, que arrastraban consigo buena parte del mundo de los perversos, habían logrado por fin despsiquiatrizar su sexualidad (...) (2009, p. 207) (el subrayado es nuestro)

Despsiquiatrizaron su sexualidad… Estas simultáneas revoluciones que Harris vislumbra, y que terminaron repercutiendo en la propia ciencia psiquiátrica, estuvieron compuestas por juventudes desencantadas de los vínculos humanos, amorosos y familiares. Un gran sector de estos movimientos defenderá en su momento políticas progresistas, ciertamente moderadas (aunque no eran vistas así en ese entonces), pero habrá otros sectores, mucho más reducidos (aunque ya veremos si acaso menos poderosos), que defenderán las más extremas ideas y propuestas, así como las conjeturas más asombrosas y espeluznantes. Y desde ya lo decimos: esta revolución no sólo es revolución *ad intra*, dentro de fronteras, es también un paquete ideológico y un producto *for export*. Coordenadas de destino: el Tercer Mundo, gran parte de la periferia global en general. Las repercusiones son diacrónicas y paulatinas en el tiempo: un ejemplo muy notorio es el de China, que recién a fines de los años 90 comenzó a transitar su propia revolución sexual y hedonista, siendo que USA lo viene haciendo desde fines de los años 60. (Cernetig & Freed, *CBC Television*)
Los más recientes enfoques sociológicos, como el del reputado sociólogo Frédéric Martel, hablan no ya de una *liberación gay* o siquiera de una aceptación de los derechos de las *minorías* en general por parte del resto de la sociedad, sino de una auténtica geopolítica de la revolución gay (que se extiende desde Estados Unidos hasta Japón, y desde Suecia al Cono Sur sudamericano, pasando por Hong Kong, Singapur y centro-Europa), así como de una militancia y una cultura "**posgay**". Vayamos aclarando este caliginoso panorama conceptual.

En Estados Unidos, hoy, tenemos a una corporación como HRC: ***Human Rights Campaign***, una organización con fondos millonarios que reúne al lobby gay de New York y Washington DC. Su logo es un signo amarillo de "=" (equal) sobre un fondo azul. Su sede central es un edificio de 8 pisos a pocos pasos de la propia Casa Blanca en la capital de ese país, con una inmensa bandera *gay rainbow* flameando al viento. También financia al Partido Demócrata de Barack Obama con importantes sumas millonarias de dólares, y se halla presente en el Congreso de USA. (Martel, 2013, pp. 87-89) Tanto es así, que sus críticos afirman que es un satélite del Partido Demócrata. Acorde a una reciente encuesta de Gallup, casi el 80% de los homosexuales de USA votan a Barack Obama. El propio sociólogo Martel (simpatizante de la causa) no duda en calificar a HRC como auténtico lobby de presión gay en dicho país (sic). En determinados estados, el voto de esta población resultaba clave para obtener las mayorías que necesita el Partido Demócrata para alcanzar la victoria: estos estados,

desde el punto de vista electoral, eran denominados por los cientistas políticos hasta hace poco como *swing states*. Estas organizaciones de presión no financian a cualquier candidato coyuntural de cualquier partido, sino que lo hacen específicamente con los candidatos Demócratas, que en el contexto político interno de USA son los *liberals*, es decir, los progresistas (al menos el ala del partido que representa Barack Obama en este momento). Ellos tienen en claro quién es quién dentro de USA: los republicanos, usualmente tildados de *conservadores*, van de la mano de los sectores patriotas y religiosos que aún quedan de la *America* más tradicional, aunque en franco decrecimiento. A la luz de los recientes acontecimientos del año 2015 todo cambió, ahora el *gay marriage* es un derecho constitucional en ese país. Robert R. Reilly (miembro del *American Foreign Policy Council* y ex asesor de Ronald Reagan), un experto en el estudio de la llamada *war of ideas* ("guerra entre ideas"), campo de estudio sobre cómo países o grupos promueven sus intereses mediante cierta influencia estratégica, afirma algo muy controvertido: ha dicho muy recientemente que los gay lobbies, por medio de la *racionalización de la homosexualidad*, han minado e incluso devastado (sic) instituciones como la Justicia, las Fuerzas Armadas, la educación, los Boy Scouts, la ciencia y la Psiquiatría, así como la diplomacia en los Estados Unidos. Esto puede profundizarse en su obra *Making Gay Okay: How rationalizing homosexual behavior is changing everything*. (2014) Barack Obama le dijo a Frank Kameny: *'We are proud of you, Frank, and we are grateful to you for your leadership.'* (*"Estamos orgullosos de ti, Frank, y agradecidos por tu liderazgo"*). (Reilly, 2014, p. 3) ¿Quién es Frank? Se trata de uno de los líderes LGBT[10] más importantes de USA desde los años dorados de la revolución sexual. Promueve una liberalización total de las prácticas sexuales, incluyendo la zoofilia. Para Kameny, bajo el sistema *americano*, la moral debe ser algo definido por parámetros estrictamente individuales, y puede incluir la práctica sexual que sea, sin que ninguna autoridad deba interferir (hemos dicho: ninguna, siquiera científica), ni siquiera con un punto de vista al respecto: *'Let us have more and better enjoyment of more and better sexual perversions, by whatever definition, (…) If bestiality with consenting animals provides happiness to some people, let them pursue their happiness. That is Americanism in action.'* (*"Permítasenos obtener más y más gozo de más y mejores perversiones sexuales, como sea que éstas sean definidas (…) si el bestialismo con animales que lo consienten provee felicidad a algunos, déjenlos que persigan su felicidad. Esto es americanismo en acción"*). (Reilly, 2014, p. 4)

---

[10] "Lesbian/gay/bisexual/transgénero". Algunos han agregado más letras a esta sigla: LGBTIQ: lesbian/gay/bisexual/transgénero/intersexual/queer/questioning. Ya veremos qué significa "queer". "Questioning" refiere al individuo que no ha adoptado una postura aún; se hallaría en vías de explorar su orientación sexual y/o identidad de género.

¡Americanismo en acción! Más lejos aún ha ido el propio Vicepresidente de USA, Joseph Biden, acerca de este "americanismo en acción", quien en una muy curiosa declaración en 2013 sostuvo que gracias a los "líderes judíos" de la industria mediática y de la cultura, cuestiones como el feminismo y el matrimonio gay estaban siendo consolidadas como la esencia del pueblo norteamericano. Pero para nada esto era una crítica, sino todo lo contrario: en el *National Democratic Committee*, durante el festejo del mes del *Jewish Heritage*, Biden afirmó que: '*I bet you 85 percent of those changes, whether it's in Hollywood or social media are a consequence of Jewish leaders in the industry*.' ("*Les apuesto que un 85% de estos cambios, ya sea en Hollywood o en los medios sociales, son una consecuencia de los líderes judíos de la Industria."*) (Hallowell, 2013, *The Blaze*) (Weiner, 2013, *The Washington Post*) (Edelman, 2013, *Daily News*) Estas declaraciones emanaron a la opinión pública a través de grandes medios, nada menos que en *The Washington Post* (el más reputado y antiguo diario de USA junto a *The New York Times*, de tendencia liberal plenamente funcional al establishment), el *Daily News* de New York y *The Blaze* (entre otros), a los cuales nadie podrá tildar de poco serios, políticamente incorrectos o acaso suspicaces de ominosas teorías conspiranoicas y antisemitas. Si bien Biden no es de ascendencia judía, se ha declarado como un ferviente sionista en ciertas ocasiones, claramente alineado con los intereses y las geopolíticas del sionismo internacional.

Volviendo a los lobbies de presión, HRC no es la única organización, tenemos muchas otras, criticadas ya en el pasado por figuras del Partido Republicano como agentes de presión política y social (lobbies): *National Gay and Lesbian Task Force* (Fuerza por un Accionar Lésbico y Gay Nacional), ILGA: (*International Lesbian and Gay Association*; Asociación Internacional de Gays y Lesbianas), la Mattachine Society. Etcétera. Las iremos examinando a lo largo de la presente obra. La estrategia de estas organizaciones es dar su propia batalla cultural y política, no mediante la fuerza bruta y visible, sino a través de la infiltración en altas esferas y el *entrismo político* en las susodichas, en los medios, así como en los espacios culturales que son clave (las artes, las Universidades, la tecnología mediática, las redes sociales, marcas comerciales de ropa, etc). Esto es lo que se denomina el ejercicio del *soft power* o "poder blando": la capacidad de obtener poder de influencia por medios culturales, diplomáticos e ideológicos ya previamente legitimados en una sociedad determinada, para ir así perfilando el diseño de la opinión pública y del consenso democrático, para transformar así aquello no aceptado aún en lo culturalmente convencional y políticamente correcto aceptado por todas y todos. ¿Cuál ha sido la estrategia a seguir en términos de opinión pública? Reilly lo dice elocuentemente:

> In their 1989 book, *After the Ball: How America Will Conquer Its Fear and Hatred of Gays in the '90s*, Kirk and Madsen wrote: *'In any campaign to win over the public, gays must be portrayed as victims in need of protection so that straights will be inclined by reflex to adopt the role of protector. (…) Gays should be portrayed as victims of prejudice'*. (Reilly, 2014, p. 11)

En su libro de 1989 *After the Ball: How America Will Conquer Its Fear and Hatred of Gays in the '90s*, Kirk y Madsen escribieron: '*en cualquier campaña para triunfar en lo público, los gays deben ser presentados como víctimas necesitadas de protección, de tal modo que los heteros se inclinarán por reflejo a adoptar un rol protector. El público deberá ser persuadido de que los gays son víctimas de las circunstancias (…) Deberían ser presentados como víctimas de prejuicios'.* (Ibídem)

Marshall Kirk y Hunter Madsen fueron dos militantes LGBT, uno investigador en neuropsiquiatría y el otro un experto en relaciones públicas y marketing (respectivamente), quienes en 1989 lanzaron la antedicha obra *After the ball*, en donde establecieron la esencia de los lineamientos a seguirse ante la opinión pública.
Pero esta estrategia de *soft power* no es sólo de arriba abajo (top-down), sino que el movimiento LGBT (Lesbian Gay Bisexual & Transgender) de USA posee, a diferencia del europeo, una fuerte base social militante de abajo arriba (bottom-up), que se enlaza con las antedichas organizaciones. Son la base popular y militante de las mismas. (Martel, 2013, pp. 92 ss.) Similar situación es la de Uruguay, país que si bien en los últimos años viene experimentando una parca transición en general (frugalidad propia del estilo cultural uruguayo), y en consonancia con ciertos fenómenos de la globalización, a veces experimenta cambios más acuciados, frutos ellos de ciertas políticas promovidas como el *matrimonio igualitario*, la *gay parenthood* o *la interrupción voluntaria del embarazo*, ítems todos ellos que compusieron el aquelarre ideológico de la revolución sexual anglosajona de los años 70.

Si comenzamos a hacer un análisis comparativo, abstrayendo características y rasgos de todos los planteos vistos anteriormente -aquellos que apelan a argumentos transculturales-, veremos rápidamente que todos ellos (a excepción de los del británico Kenneth Dover, que no obstante tuvo gran impacto y continuidad en Norteamérica), desde la antropología comparada de culturas hasta los planteos psiquiátricos, pasando por la psicobiología, la biología evolutiva y la sociología, tienen algo en común, primero que nada su procedencia: han sido fabricados en academias de USA, y son posteriores todos ellos a la Segunda Guerra Mundial. Segundo aspecto: poseen una matriz epistemológica en común, aquella que se deriva de dos grandes vertientes del siglo XX: el "constructivismo" aplicado a lo social, a lo histórico y a lo cultural, así como el "postestructuralismo", el cual - este último - nació en Francia, pero triunfó con creces también en Norteamérica, concretamente en el oeste californiano, tierra de innumerables oportunidades.

¿Qué es el "constructivismo"? Daremos una sumaria y práctica definición:

Análisis del 'conocimiento' o de la 'realidad' como contingentes respecto a las relaciones sociales y como resultado de continuadas prácticas humanas mediante procesos tales como la reificación, la sedimentación, el hábito, etc. (...) Los constructivistas sociales no creen en la posibilidad de fundamentos o fuentes de conocimiento que sean libres-de-valor, ni conceptualizan una clara distinción entre lo objetivo y lo subjetivo, o entre 'conocimiento' y 'realidad'. Esta posición tiene, por

tanto, profundas implicaciones para la práctica y la filosofía de la ciencia y para la filosofía política. (Frazer, 2008, p. 229)

El constructivismo,[11] entonces, si bien no arrancó de pleno en Norteamérica sino en Europa, se perfeccionó de lleno en USA. Pero sus raíces fehacientes y de base no son propias del siglo XX, sino que su partida de nacimiento proviene del padre del marxismo, y a decir verdad las mismas ya se traslucen en la tesis sexta de Karl Marx contra Ludwig Feuerbach de 1845, de la cual seleccionamos aquí fragmentos:

> (...) Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaflichen Verhältnisse. (...) (Thesen über Feuerbach)

> (...) Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo, es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. (...) (El subrayado es nuestro)

No nos interesa aquí hablar sobre quién fue Ludwig Feuerbach (figura hoy irrelevante), sino que deseamos hacer foco en la oración subrayada. Préstese mucha atención a lo que plantea Karl Marx: se está efectuando una afirmación axiomática acerca (nada menos) de la esencia humana, de la naturaleza humana, la cual es postulada en su realidad efectiva („*Wirklichkeit*") *nada más* que como el conjunto de las relaciones sociales, lo cual rompe radicalmente con la filosofía clásica aristotélico-tomista legada desde la cristiandad medieval. Esta no es una frase aislada tomada al azar de la prosa de Marx: como es sabido, lo que dicha afirmación propone atraviesa toda la teoría de Marx acerca de la economía y de la historia humana. Una concepción de implicancias semejantes ya se dejaba ver en Rousseau en el siglo XVIII en su famoso *Emilio*, pero es con Marx en el siglo XIX que adquiere una plena realización conceptual, no sólo en lo que concierne a la naturaleza del hombre, sino a éste dentro del devenir histórico y social.

Quizás desde Aristóteles, ningún postulado acerca de la esencia humana estaría destinado a cobrar tanta fuerza histórica en el devenir de la cultura occidental. Esta afirmación cabal de Marx porta además lo que nosotros consideramos una falsa disyunción: si lo social determina en algún grado al hombre (lo cual es indudable y evidente), entonces no puede haber -al parecer según Marx- nada de *inherente* en el bagaje del hombre y viceversa.

En el siglo XX, el constructivismo obtendrá mucha potencia con los planteos y estudios emprendidos por la llamada Escuela de Palo Alto en California (USA), con una figura como Gregory Bateson a la cabeza, escuela que revolucionó la teoría de la comunicación, así como la epistemología de las ciencias sociales y antropológicas.

---

[11] Cuando hablamos aquí de "constructivismo" (o "construccionismo"), este no debe ser confundido con la corriente del mismo nombre en Psicología genética, con los enfoques psicológicos cognitivos o aquellos en Matemática.

Por otro lado tenemos al *postestructuralismo*. Este extraño término, más extraño que el anterior -al punto de parecer un trabalenguas-, no refiere a una teoría unificada ni a una escuela unitaria de pensamiento, pero sí a un cúmulo de planteos que en general poseen características convergentes en común relativamente fáciles de ser identificadas. Abreva en una atmósfera cultural unísona: la de la Francia de fines de los años 60. El prefijo "post", como es evidente, hace referencia a una corriente que vino después del "estructuralismo", corriente ésta última nacida de múltiples planteos -con especial fuerza en los años 50 (que van desde la lingüística del francés Saussure hasta el formalismo ruso – una teoría estética de los años 20-, y la antropología de Claude Levi-Strauss). El estructuralismo entendió la realidad humana y antropológica como un sistema de diferencias y de lenguaje, como una articulación de distintos *órdenes* (sociales, lingüísticos, históricos, simbólicos), para así comprender lo que es el sujeto y las realidades históricas, esta vez como una resultante de variables impersonales y no como el "yo" propio de la cosmovisión del hombre de la Ilustración europea. Su eje de producción académica fue básicamente Moscú→San Petersburgo→Praga→París. Hoy lo que más se recuerda es esta última etapa francesa, dado que allí es de donde emergieron grandes figuras como el antropólogo (el gran estructuralista) Claude Levi-Strauss, el neo-marxista Louis Althusser (todo un hito del revisionismo marxista), y el psicoanalista y psiquiatra Jacques Lacan, el cual se valió de las tesis estructuralistas para renovar la lectura e interpretación de los trabajos teórico-clínicos de Sigmund Freud. (Broekman, 1979) Todos ellos abrevaron, de un modo u otro, en la figura del lingüista Ferdinand de Saussure.

El postestructuralismo -a pesar de su prefijo- no es un corte en todos los aspectos con el estructuralismo, sino que renovará y a su vez radicalizará ciertas hipótesis de aquel. Habiendo nacido en Francia con intelectuales como Jacques Derrida, Jean Lyotard y Gilles Deleuze, el postestructuralismo se extendió rápidamente a Norteamérica, donde adquirió mucha fuerza entre las intelectuales y activistas *new feminists* de ese país (el "nuevo feminismo", también llamado *feminismo postmoderno de tercera generación*), entre los académicos en general y los activistas del liberacionismo gay en particular. El eje geográfico y académico de producción intelectual del postestructuralismo, entonces, es esencialmente Francia→USA, y desde allí es exportado hacia Alemania y finalmente el Tercer Mundo. Dentro de USA, existe una suerte de *triángulo* geográfico compuesto por tres grandes coordenadas que aglomeran las Universidades que serán las usinas de ciertos planteos. Dicho triángulo va desde New York al estado de Illinois con su Universidad de Chicago, y de ahí hasta California. Ciertos estados, como Illinois o California mismos, serán a su vez laboratorios sociológicos donde dichos planteos se volverán políticas públicas en una primera etapa.

Esta corriente de pensamiento, lo que ella esparció -cual abejas que realizan la polinización-, es a su vez una característica muy usual de eso llamado "posmodernidad", noción ésta acuñada precisamente por Jean François Lyotard, uno

de los antedichos postestructuralistas franceses que luego de los años 60 se desempeñaría académicamente en USA. La *posmodernidad* de Lyotard es un neologismo empleado con la esperanza de diagnosticar con éxito y de comprender mejor el estado de situación de las sociedades occidentales desarrolladas de la segunda mitad del siglo XX. La posmodernidad -dice Lyotard-, es el advenimiento de *sociedades del conocimiento y de la información* (piénsese en la revolución informática), basadas en un ingente desarrollo de la tecno-ciencia capitalista en su versión "pragmaticista" (sic); sociedades en las cuales ciertos "meta-relatos" (grandes relatos) que han hecho a  la civilización, como ser el cristianismo o el ideal de la progresiva emancipación de la razón y de la libertad, han sido puestos (como mínimo) en jaque. Grandes relatos en los que ya casi nadie cree ni mucho menos por los cuales se daría la vida, así como ya casi nadie habla de una idea universal de historia de la *humanidad* heredada de la Ilustración. (2005, pp. 29 ss.) Esto último tiene que ver con la creciente brecha entre el llamado mundo desarrollado y el "tercer mundo", así como con la caída del modelo soviético, del muro de Berlín y de una gran despolitización de las masas. Se trata de un estado de situación en donde las sociedades se debaten entre una creciente complejidad y la lisa y llana supervivencia. (2005, p. 92) Es una situación paradojal: al mismo tiempo que somos más modernos que nunca, de la mano de la tecno-ciencia y sus logros, muchos ideales de la propia modernidad han quedado, al parecer, finiquitados, o al menos gravemente heridos de muerte. En ese sentido, los intelectuales posmodernistas hablan de la "muerte de las ideologías". Esto último se enmarca en la instalación, a su vez, de un nuevo orden mundial luego de la implosión de la Unión Soviética, lo cual fue tipificado en los grandes medios por George Bush (padre) en los años 90 como un *acontecimiento de proporciones bíblicas*. Ante la reestructura financiera y cultural global del Mundo, triunfó el único modelo que había quedado en pie: el capitalismo en su versión neoliberal, emergida su doctrina en los años 70 de la Escuela de Chicago de la mano de Milton Friedman. El gran intelectual y geopolítico actual de Rusia, Alexander Dugin, habla acerca de un estado de *globalismo*, el cual es el resultado mundial del triunfo del modelo liberal por encima de las otras dos grandes ideologías de la modernidad: el comunismo y el fascismo (con sus respectivas variantes en el tercer mundo). Habiendo arribado el presente histórico a un triunfo arrollador y cabal del liberalismo, asistimos hoy a la percepción y vivencia de que *la economía es el destino*, y si alguna vez el sujeto social fue la clase y la lucha de clases (comunismo), o el Estado y/o la raza (nazifascismo), hoy el sujeto del actual orden global es el individuo en su mera faceta de *homo oeconomicus* consumidor de bienes y placeres, el cual se ha transformado en centro de referencia absoluta por encima de lo colectivo y cada vez más escindido de lo colectivo como tal. (Dugin, 2012, pp. 15-54)

Para referirnos a todo este estado de situación, nosotros vamos a emplear una noción del filósofo de Glasgow Michael Peters (2001), quien habla *de nuevo consenso liberal*. Y lo hacemos así porque Peters se ha encargado de estudiar las relaciones que existen entre el pensamiento postestructuralista, el marxismo cultural y el neoliberalismo

hegemónico planetario del capitalismo global. A dicho ordenamiento global le corresponde su propia versión del pensamiento, un pensamiento único: el liberalismo progresista, el cual aspira a ser *lo políticamente correcto*. Esta ideología de hoy, este sistema de pensamiento, tal como iremos indagando, se compone de los retazos y las ruinas de anteriores modelos ideológicos ya finiquitados (unión mancillada de liberalismo con marxismo y cristianismo profano), y en una suerte de *collage* de los tiempos, intenta seducir al sujeto por todos los flancos. Tal como dice Dugin, en la posmodernidad el hombre está expuesto y ve pasar delante de sí un torrente de imágenes y fenómenos que lo avasallan y de los que casi nada comprende. (2012, p. 84) No comprendemos cabalmente las nuevas guerras cuyas extrañas luces vemos trasmitidas por TV, el habitante no comprende los nuevos fenómenos emergentes que de un momento a otro surgen del campo social de la mano de la pobreza, la violencia, extrañas y monstruosas drogas sintéticas como el *Ivory*, así como el padre (por lo general separado o divorciado) no logra entender de dónde y cómo surgió la tribu urbana a la que su hijo proclama filiación, o por qué éste un buen día confiesa ser *transgénero* o *queer*.

Habitar en el mundo comulgando con la atmósfera cultural que impone el nuevo consenso liberal de la posmodernidad, es básicamente lo que todos más o menos hemos vivido: sociedades sumidas en, no ya la falta de compromisos colectivos, sino de la ausencia casi absoluta de nociones o de sentimientos colectivos de *nación* o de *patria* (escribirlas con mayúsculas ya resultaría incómodo para muchos posmodernos); cultura hedonista, híperconsumista, así como un Occidente sin Dios, donde los vínculos son utilitarios, egocéntricos, y en donde tratar de pensar de otro modo, en *disenso*, es cosa de locos, de terroristas, de veteranos trasnochados o quizás de algún puñado de *fascistas* o *fachos* –tal como indica la jeringonza de la progresía- que se inspiran en una rara literatura alternativa. Y todo ello en medio de un torrente de imágenes y percepciones de las que poco entendemos muchas veces, pero que estamos forzados a captar y asimilar perentoriamente en nuestras mentes.

Un ejemplo de reacción ante este orden de cosas es hallable en una figura como Anders Breivik, joven noruego quien en 2011, además de colocar un artefacto explosivo en el edificio de gobierno de su país buscando asesinar al Primer Ministro socialdemócrata Jens Stoltenberg, asesinó a sangre fría a decenas de militantes de las juventudes de la izquierda laborista que acampaban en la isla de Utøya muy cerca de Oslo. En declaraciones, Breivik aludió estar luchando contra el "marxismo cultural" y contra el multiculturalismo (favorable a los extranjeros) promovido por el gobierno noruego (en ese momento con la izquierda en el poder). Obviamente, Breivik fue inmediatamente tipificado por los medios como un neonazi ultraderechista, aunque pocos pusieron atención que contaba con el apoyo de ciertas figuras del sionismo, debido a que éste último está interesado en la lucha contra la inmigración islámica en Europa, tipo de población que hoy se beneficia más con las medidas multiculturalistas del progresismo político. (Benari, *Israel National News*, 2011) También lo confirma el insigne sociólogo noruego -de reconocimiento internacional- Johan Galtung, quien

explica que Breivik estaba vinculado a grupos de origen sionista como la logia *Freemasons*, y que habría recibido órdenes del Mossad. (*RT Actualidad*, 2012)

Que nadie se engañe: la enorme mayoría de las derechas occidentales son hoy *derechas liberales*. El ordenamiento de los países occidentales al día de hoy, en esta posmodernidad, es claramente de derecha en lo económico (capitalismo + globalización liberal), y de izquierda progresista en lo social y cultural (aspecto creciente en diversos países). Alain de Benoist lo describe magníficamente:

> La división derecha-izquierda ha nacido de la modernidad y desaparece con ella. Desde hace dos siglos, siempre ha habido una derecha y una izquierda, pero sus contenidos han cambiado continuamente. No hay ni derecha metafísica ni izquierda absoluta, sino sólo posiciones relativas y sistemas de relaciones variables que se componen y recomponen constantemente; no se puede, si se quiere comprenderlas, abstraerlas de su contexto. (…) Desde hace una quincena de años, la izquierda no ha cesado de 'derechizarse' en materia económica, mientras que la derecha se 'izquierdiza' en materia cultural y de costumbres, dando así lugar a un vasto centro moderado donde se funden corrientes que hasta ayer se oponían. (2010, pp. 51-52)

En 2011, año en donde se llevó a cabo la intervención de USA en Libia, derrocando al histórico líder Gadaffi, desmantelando todo un país y sumiéndolo en el caos social, la Secretaria de Estado de USA Hillary Clinton dio una conferencia en Suiza acerca de los Derechos Humanos en el día internacional de los mismos (a pocas semanas del golpe en Libia), precisamente reivindicándolos como una pertinente cuestión universal que trasciende las fronteras de Occidente. Desde los minutos iniciales, "derechos humanos" rápidamente se vuelve en el *speech* de Clinton sinónimo de derechos LGBT (*Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender people*), tratándose casi todo el *speech* sobre este tópico. Y Clinton dice algo muy curioso: *'gay rights are human rights, and human rights, are gay rights...' ("los derechos de los gays son derechos humanos, y los derechos humanos son derechos de los gays"*).[12] Esto se trata de una falacia muy peligrosa: los derechos humanos no son propios de las minorías por ser estas minorías (por ser por ejemplo los gays precisamente *gays*), sino simplemente porque son personas en un sentido general, no por su particular orientación sexual. Clinton debería haber dicho en todo caso: *"los derechos de los gays son derechos humanos, y los derechos humanos son derechos de todas las personas".* Sin embargo, esto que dice Clinton (quien al ser masacrado Gadaffi por las fuerzas rebeldes apoyadas por USA largó una obscena carcajada desde la prensa internacional, aparentemente sin saber que estaba siendo grabada), es típico del discurso *políticamente correcto de hoy*: los derechos se vuelven derechos humanos no por la dimensión de la persona humana (con sus talentos, derechos y también deberes), sino por rasgos y características particulares de los sujetos, por ejemplo su orientación sexual. No en vano, en dicha

[12] Véase: http://www.youtube.com/watch?v=WIqynW5EbIQ

conferencia, *derechos humanos* es inmediatamente sinónimo de *derechos LGBT*. Interesante resulta saber que no siempre hubo tanta condescendencia por parte de la alta mandataria hacia las minorías, dado que la señora Clinton hace algunos años atrás era de la opinión totalmente opuesta, alegando sin ir más lejos que *matrimonio* como tal sólo merece ser llamada la unión entre varón y mujer por motivos morales, religiosos e históricos: *'Marriage has got historic, religious and moral content that goes back to the beginning of time and I think a marriage is as a marriage has always been, between a man and a woman.'* (Weiner, 2013, *The Washington Post*) El lector podrá intuir que algo curioso sucedió…

En la fotografía de portada de nuestra obra podemos apreciar a la Casa Blanca vistiendo en su fachada los colores del *gay rainbow* en una histórica medida en 2015, por la cual la Suprema Corte establece por mayoría mínima (5 votos a favor y 4 en contra) que el *gay marriage* es un "derecho constitucional" (*ABC*, 2015). Antes de estos sucesos ya podíamos ver otros, como ser la bandera del *Gay Pride* flameando en Richmond en un banco de la Reserva Federal, luego de que Obama declarara el mes de junio como mes LGBT. (Ward, 2011, *Glaad*) La administración de Obama ha transformado esta cuestión en uno de los centros de la diplomacia norteamericana, apropiándose previamente del discurso de los "derechos humanos", al tiempo que se financia con ello fundaciones diversas en pro de estas minorías, así como su explícita promoción en las embajadas de otros países, sin ir más lejos nada menos que en las de países como Kenia y Pakistán. (Reilly, 2014, pp. 195-202) Será por todo esto que el joven sociólogo Frederic Martel hablará de una *geopolítica mundial de la revolución gay*. ¿Y qué significa aquí *posgay*? Significa que ya no estamos -al menos en algunas partes del mundo- en la fase de la legitimación de conductas y estilos propios de las minorías (aquella que va de lo mal visto a lo sorprendente pero paulatinamente aceptado), sino en una fase de *normalización*, de estandarización de lo LGBT. Es por ello que los propios activistas actuales ya no gustan decir "matrimonio gay", sino simplemente *same-sex-marriage*, o simplemente matrimonio a secas… es que, ¿por qué deberíamos aclarar que el matrimonio es *gay*? Siendo que vivimos en la era progresista de la nivelación horizontal de todas las cosas, de la "deconstrucción" de valores tradicionales organizados jerárquicamente, ahora es todo horizontal y nivelado, y, naturalmente, lo que define al matrimonio no es más la unión heterosexual entre hombre y mujer, al parecer. Lo mismo sucede con el estilo gay de vida, ya no es gay, es simplemente *un estilo más*, con sus recurrencias a ciertos bares, discotecas y marcas de ropa. Es meramente *posgay*. Demográficamente esto ya puede verse en aquellos países donde la revolución sexual lleva instalada más tiempo (más de tres décadas), zonas que han sido auténticos laboratorios sociológicos de estas vanguardias ideológicas, por ejemplo en Escandinavia: ya no es necesario de que existan "barrios gay" (clusters urbanos) diferenciados del resto como aún hoy existen en USA (los llamados *gayborhoods*), simplemente todos los sujetos están mezclados en

el mismo tejido social, como en la pionera Dinamarca, en la misma mixtura colectiva, y a lo sumo los cafés y pubs colocan un cartel que dice *gay friendly place*.

En la versión de los derechos humanos promovida por la Secretaría de USA hay lugar para las minorías (se utilizan los derechos LGBT como parámetro para evaluar la "calidad" de las democracias), pero no hay lugar para los derechos de los pueblos, con sus enormes mayorías. Se reafirma a las minorías pero se niegan los derechos sociales de los pueblos. Ya veremos que esto posee implicancias muy profundas, dado que la posmodernidad liquidó también la noción de *persona* heredada de la cristiandad y del humanismo de la baja Edad Media. En la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, en su artículo 29, luego de hablarse de todos los derechos de los seres humanos, se habla también de sus deberes. Dice la *Declaración* (citamos fragmentos):

> 1) Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.
> 2) En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general de una sociedad democrática. (Hunt, 2009, p. 241)

Obsérvese los discursos políticos de nuestros días: ¿quién habla de la observancia de *deberes*, así como de *satisfacer las justas exigencias de la moral*? Nadie. Innumerables figuras hablan de los "derechos humanos", pero de esto otro no se habla. Más aún: hacerlo puede provocar las necesarias suspicacias para que dicha acción sea percibida como un acto de autoritarias implicancias e incluso un acto "fascista". Este "fascismo" es en verdad lo que Alain de Benoist ha denominado "anti-fascismo póstumo", una suerte de rechazo anacrónico en el imaginario popular hacia los fantasmas residuales del fascismo histórico (luego de su derrota histórica real y efectiva), que llegado a cierto punto se ve totalmente vaciado de contenido y significado, pero que es a su vez muy efectivo como estrategia de imputación ante el disenso del pensamiento del otro: basta que alguien impute *Usted es un fascista* y la intimidación se instala automáticamente entre dos (o más) sujetos hablantes, dado que el fascismo, en tanto fantasma, es un mito incapacitante y un adversario con el que nadie desea identificarse. (2005, pp. 167 ss.) De este modo, la adjetivación de *fascista* funciona como una *Schimpfwort*, es decir, una palabra de insulto que produce una clausura en el pensamiento y sus posibles, clausurándose toda posible apertura al diálogo mediante una *reductio ad Hitlerum*. ¿Recurso propio de cobardes sin los necesarios argumentos? Es probable. Pero también es el arma del pensamiento políticamente correcto de hoy emanado de sus Ministerios de la Verdad (los grandes centros de poder con sus usinas académicas y organismos internacionales ligados a "lo social").
Tampoco se habla explícitamente de *comunidad*, sino que el discurso va ahora dirigido al individuo y a las minorías organizadas. Más aún: la comunidad se vislumbra implícitamente en función de las minorías, pero no al revés. Es que no es políticamente

correcto hacerlo, así como tampoco electoralmente redituable en las democracias occidentales, subsumidas a la cultura de la imagen, las encuestas y el marketing mediático. El único deber es ahora el de los derechos -que emulan derechos ya existentes- para ciertos sectores de la sociedad (y no para la comunidad en su conjunto), no ya sobre la base de la noción de *persona humana* con deberes y responsabilidades, sino sobre la base de *particularismos de la subjetividad y de grupos*, a pesar de que aún en el siglo XXI, los principales desafíos y dilemas de la humanidad sin resolverse son los de las aplastantes mayorías, empezando por el hambre, la guerra y el subdesarrollo de una importante parte de la humanidad. Es que el individuo y los colectivos de las minorías son el nuevo sujeto del orden mundial. Alexander Dugin ha sabido ver muy bien que, precisamente, lo que la posmodernidad liberal establece es la maximización del *'liberal man'*, único tipo de sujeto (unidimensional) autorizado, al que se pretende colocar (¿imponer?) como pauta y modelo global a lo largo y ancho del mundo concebido como *One World* (modelo de mundo único). Y de hecho, el feminismo, el homosexualismo y lo transgénero son los estadios de transición hacia dicha maximización del *liberal man* -esa quimera ultramodernista y hedonista- que conducirá, finalmente, a lo transhumano y a una *transhumanidad*. (2012, pp. 190-191)
Lo que nos proponemos explicar y desarrollar nosotros en esta obra es cómo y por qué esto ha llegado a ser así.
En el socialismo -como decíamos anteriormente- el sujeto era la clase social, y en el fascismo el Estado y/o la raza. En el ordenamiento liberal actual, el sujeto es por excelencia el individuo, miserable ser espiritualmente pauperizado, habitante de sociedades atomizadas y disgregadas en nombre del materialismo y del consumo, y los "derechos humanos" la única ideología autorizada de dicho ordenamiento globalizante de mercados a ser expandidos. Al parecer, la posmodernidad ha volcado al discurso de los derechos humanos sobre su propio límite, conminándolo a una escandalosa paradoja. Esto, veremos, es una auténtica espada de Damocles que pende de un hilo sobre las sociedades occidentales e incluso más allá. ¿Qué sucede si reafirmamos los derechos de las minorías al mismo tiempo que impedimos que las comunidades (verdadero ámbito de realización del sujeto individual) se reafirmen? Si el lector decide acompañarnos hasta los últimos capítulos, entenderá mejor lo que aquí se indaga.
Volviendo a los rasgos genéricos de la posmodernidad, casi todos han renunciado a la idea de revolución -marxista o acaso de otro tipo-, así como a la ocurrencia de hallar valor en la *tradición*: pocos darían su vida ya siquiera por un otro concreto, mucho menos por ideas abstractas que se dice que están muertas. *La vida es ahora*, solía decir la publicidad de una importante *credit card*, y que resume muy bien el espíritu de nuestro tiempo.

Es también una época donde los juegos y usos del lenguaje presentan sus propias particularidades: al mismo tiempo que proliferan las identidades nómades de las tribus urbanas, con sus neologismos y cánticos contestatarios (promovidos como formaciones lingüísticas válidas en nombre del derecho de los jóvenes y de las

minorías), los grandes medios y las academias promueven una curiosa y nueva estandarización para las mayorías, eso que el sociólogo Gilles Lipovetsky ha denominado *lifting semántico*: ya no se puede hablar diciendo *negros*, ahora son *afrodescendientes*; no se debe decir *aborto*, sino *interrupción voluntaria del embarazo*; no se debe decir *viejo*, sino *individuo de la tercera edad*. (2003, p. 22) Aquel que ose hablar de otro modo, recibirá advertencias, y luego todo un aparato cultural, legal y hasta mediático caerá sobre él. Tenemos también a los movimientos feministas, que en ciertos países europeos (los escandinavos y más recientemente los españoles son verdaderos expertos en esto), una vez conquistados los ministerios de educación, denuncian la existencia de un "patriarcalismo en el lenguaje", y aseguran que debemos volver lo más neutra posible la lengua oral y escrita: no se debe decir ya *los derechos del Hombre*, sino *los derechos de las personas*; no digamos *los trabajadores de la empresa*... sino, *las personas que trabajan en la empresa...*; no digamos *el origen del hombre*, sino *el origen de la especie humana*; que no se diga *los hombres que han hecho la Historia*, sino *estadistas que han hecho la historia* (sin el artículo "los" delante), etc. Al parecer, ciertas vocales son patriarcales, y las que restan, neutras. Estas pautas para una especie de *equidad lingüística de género* son promocionadas por los ministerios gubernamentales en documentos "pedagógicos" con nombres como *Manual para una comunicación no sexista*.[13] En Uruguay, esto es promovido como "lenguaje inclusivo". [14] Finalmente, al parecer, la neolengua a la que se refería Orwell en su novela *1984*, instrumentada para el dominio de los hombres bajo un modelo de pensamiento único no estaba llamada a venir desde una perversa tecnocracia de derecha como sugería el paradigma neoliberal, sino desde la seductora izquierda liberal contemporánea: sólo hay una buena forma de pensar y de hablar, el actual *goodthinkwise* que dice garantizarle al individuo las ambrosías de una vida hedonista y cuasi-quimérica, una *ownlife existence* basada en una guerra semántica sin tregua.

¿Qué es el *patriarcado*? El lector necesitará de una definición, y creemos hallar una buena definición en una historiadora del feminismo, Marlene Le Gates. El patriarcado, etimológicamente, es *the rule of the father*, el ejercicio en una comunidad de la ley y las normas que emanan de la figura del padre. Y dice Le Gates:

> (...) patriarchy is not so much about individual men or women and their personal and familial relationships as it is about institutions and values, politics and culture, and concepts of authority and order. (1996, p. 11)

---

[13] Véase: http://www.caib.es/rol/

[14] La web del MIDES incluye toda una lista de estos documentos: http://www.mides.gub.uy/innovanet/macros/GenericShowFixedContents.jsp?contentid=18618&site=1&channel=innova.net

Es decir, el patriarcado no refiere -o no debería referir- a hombres y mujeres en particular, sino a grandes sistemas y tipos de relaciones colectivas, valores e instituciones, así como acciones políticas, todo ello conformando un orden social y cultural que gravitaría en torno a la figura del hombre y los roles que de él emanan: padre, esposo, político, sacerdote, soldado, líder de masas. En relación con este aspecto, se ha llegado a denunciar que la propia democracia como tal, más que verdadera democracia es "monodemocracia", debido a que los cuadros políticos de las mismas están en manos masculinas, a no ser en países como Suecia, donde el panorama es muchísimo más *equitativo*. (Badinter, 2003, p. 43) Y aun así, en ese último país (posiblemente el más vanguardista junto a Noruega) las agrupaciones feministas y de la izquierda laborista hegemónica del *Socialdemokraterna Framtidspartiet* no están conformes, piden *más y más equidad.* ¿Será que la auténtica plenitud de la equidad "de género" es finalmente el pasaje de una monodemocracia patriarcal a una monodemocracia feminista...?
Al parecer, las feministas de hoy también denuncian la presencia del patriarcado en esa institución colectiva que es la lengua y sus usos. En gran medida, esta obra que escribimos es la historia de cómo hubo una vez en la cual ya no se pudo decir más *sexo*, sino que ahora pasaría a ser *género*. ¿Cómo se llegó a ello? Brindemos una pista: el postestructuralismo en tanto corriente de pensamiento tuvo mucho que ver.

A grandes rasgos, estas son las características (en las que iremos profundizando) del pensamiento que tiende a instalarse como hegemónico hoy en grandes extensiones del mundo: modelo de pensamiento único global y *políticamente correcto* de un *One World* (mundo único). Estas ideas no son solamente propias de Brooklyn o Los Angeles, sino que a nosotros hoy nos suenan plenamente familiares en esta periferia geográfica y sociocultural a la que llamamos Uruguay. En el caso específico de Hispanoamérica, -y habría que decir que en buena parte de Occidente-, lo que tenemos son juventudes en su inmensa mayoría despolitizadas respecto a los problemas políticos, juventudes apáticas, quienes desde hace dos o tres generaciones son hijas del nuevo consenso liberal.
Uno de los pensadores más perspicaces que tuvimos en Uruguay, Alberto Methol Ferré, nos propone distinguir entre un "ateísmo mesiánico" (ideología radical que aspiró a liberar el mundo de diversos yugos, caso típico del marxismo), y un "ateísmo libertino", el cual, a diferencia del anterior, es orgánico al poder, al modelo de mundo actual basado en la posmodernidad y el hedonismo de los vínculos. (2006, pp. 144 ss.) En la cultura hegemónica del pensamiento único y hedonista -que, recordemos, se basa en la desmentida de grandes "meta-relatos" tradicionales, como ser el cristianismo-, el sujeto se desentiende del otro. Ello es lo que Methol Ferré llamó "multitud de los que están solos". Sobre esta última consideración, pasaremos ahora a indagar más a fondo los rasgos del postestructuralismo, corazón ideológico de la posmodernidad.

## B) Grandes rasgos del postestructuralismo y lo posmoderno:

En líneas generales, el postestructuralismo posee tres grandes aspectos: 1) su concepción de que toda verdad, todo concepto, toda percepción y convención social y cultural son un "constructo del lenguaje", lo cual dependería de la "posición del sujeto" en la producción de una enunciación, y asimismo de cómo dicho sujeto se encuentre "atravesado" por los enunciados de un sistema de relaciones sociales (nótese aquí su imbricación con el constructivismo y el marxismo, aspectos ya presentes en el estructuralismo). (Norris, 2008, p. 932) De esta manera, esto deriva en última instancia en una cierta ontología, donde básicamente la realidad externa es una proyección de perceptos y constructos "subjetivos" que hacen a la realidad. Nosotros aquí pensamos que se trata del retorno a una suerte de idealismo filosófico, esta vez en el marco del lenguaje y de la subjetividad entendida como una especie de sublimación de relaciones sociales. De ser así, se está equiparando al mismo nivel el plano del lenguaje y las posibilidades que éste abre en materia de descripciones con la dimensión de los objetos y eventos que hacen a la realidad misma como tal. Típica manifestación de esto ha resultado la afirmación (la cual sigue estando de moda) de que *la verdad no existe*, sino que *tan sólo existen interpretaciones*, y que por tanto existirían a lo sumo *múltiples verdades*. Nosotros vamos a discrepar visceralmente con esta concepción, dado que si bien es efectivamente cierto que existen múltiples y desencontradas interpretaciones sobre los eventos y los objetos que componen la realidad, mientras que las descripciones e interpretaciones dependen del lenguaje utilizado, los eventos y objetos no dependen de ningún lenguaje.

2) La búsqueda de un pensamiento fragmentario, ("rizomático" en palabras de Gilles Deleuze), que abandone *lo Uno* para confluir en *lo Múltiple* y diverso. En este sentido, todos los "grandes relatos" -o meta-relatos- de nuestra civilización (el cristianismo, la Ilustración, las tradiciones locales de los pueblos, incluso el propio marxismo clásico) son cuestionados y puestos entre comillas mediante un método ideado por Jacques Derrida: la *deconstrucción*, el cual, basándose presuntamente en Heidegger y su noción de *„Destruktion"*, busca desenhebrar dichos grandes relatos clásicos como si fuesen un sistema de diferencias basadas en meros juegos de lenguaje y oposiciones de significantes. Este estilo "deconstructivista" (dudamos que se le pueda llamar siquiera *método*) adquirió una impresionante fuerza en USA, diseminándose viralmente hacia las más variadas disciplinas y quehaceres académicos, impregnándolo todo, y derivando en diversas teorías *hermenéuticas*. Con la ironía que lo caracteriza, el científico y epistemólogo Mario Bunge resume sagazmente el espíritu de estas concepciones:

> Quienes sí creen que el mundo está compuesto de símbolos son los profesores de hermenéutica y semiótica general, ciertos profesores de literatura improvisados en teóricos y críticos sociales, así como los autores de pesados y opacos estudios sobre 'acción comunicativa', 'economía política del signo', y otras yerbas del mismo erial. Estos escritores gozan de gran predicamento en

Alemania, Francia, Estados Unidos y sus dependencias culturales en el Tercer Mundo. Escriben tan dilatadamente que los inocentes los toman por sabios. Y escriben tan en difícil que se los toma por profundos. (...) La tesis común a estas escuelas posmodernas es que todo cuanto existe es un texto o paquete de signos. Lo dice Derrida en un escrito tan enigmático como famoso: *'Nada hay fuera del texto'*. De aquí se sigue que la tarea del estudioso es interpretar 'textos', tanto los propiamente tales como los que las gentes ordinarias llamamos cosas o hechos, tales como un pedazo de pan o un partido de fútbol. En particular, los hermenéuticos sostienen que los hechos sociales son textos o entes parecidos a textos. (2008, pp. 107-108) (El subrayado es nuestro)

Bunge es muy claro. Como muy bien ha sabido comprender el filósofo de Glasgow Michael Peters, más que un método, la deconstrucción derrideana es una técnica de destrucción y de lucha política (a pesar de su aspecto aparentemente abstracto, inodoro y academicista): a través de cierto estilo de análisis y de interrogación de las fuentes canónicas que hacen a la tradición cultural occidental (como la Biblia), la técnica deconstructivista de los discípulos de este francés argelino constituye un modo de descomponer, de deshacer dichos cánones en presuntos juegos lingüísticos y metafóricos, así como los modos de significación intrínsecos a los mismos. (2001, pp. 58-59) A su vez, el historiador del estructuralismo François Dosse agrega: *'Deconstruction as a method was another name for a type of structuralist approach, which is to say transforming and simplifying a complicated text in order to make it legible, reducing it to oppositions and dysfunctions.'* (1997, p. 20) La diferencia entre Derrida y otras figuras anteriores estará en que mientras éstas últimas buscaban grandes sistemas de regularidades (como hizo el antropólogo Lévi-Strauss), aquel buscará cortes y fallas en textos y discursos.

No se crea que lo que hemos dicho sobre la deconstrucción es una interpretación sesgada acerca de ese oscuro intelectual que es Jacques Derrida, sino que lo decía el propio francés: en sus años de desempeño académico en USA, Derrida -quien decía considerarse a sí mismo, en última instancia, un marxista-, expresó que su método deconstructivista estaba destinado a re-politizar la izquierda académica con fines superiores y *muy otros* respecto a los meramente académicos: *'My hope as a man of the left, is that certain elements of deconstruction will have served or -because the struggle continues, particularly in the United States- will serve to politicise or repoliticise the left with regard to positions that are not simply academic'.* (Citado por Michael Peters, 2001, p. 68) Derrida incluso llegó a hablar de la necesidad de crear una "Nueva Internacional" destinada a producir nuevas formas efectivas de acción, *nuevos eventos culturales* y *nuevas formas de organización* basadas en un resurgir del marxismo mesiánico bajo la mirada renovada de sus planteos deconstructivistas. El propio Derrida -una vez más- creó un concepto muy curioso en los años 90: lo que él denominó "políticas de la amistad". Esto se trata de retomar, de hacer resurgir -dice el intelectual- la "amistad griega" como forma de promesa de una *mejor democracia* global y de un mejor orden social equitativo. ¿Y qué implica favorecer esta "política de la amistad" como nueva forma de organización que promueve la *Nueva Internacional*? Implica, no ya siquiera la homosexualidad, sino el *homosexualismo cultural*: es necesario desprenderse de la noción *patriarcal* de la fraternidad -mentada por la

modernidad occidental- para avanzar hacia esta "política de la amistad" a la manera griega; forma de relacionamiento privilegiada entre los antiguos que nos conminaría a desprendernos de nuestra "visión falocéntrica" y "patriarcal", para así superar el principio de la fraternidad como valor (postulado durante la revolución francesa), extendiendo todo esto también a las mujeres. Una vez más, nos basamos en las propias afirmaciones del intelectual:

> When I speak of virile homosexuality as a dominant concept in discussions of friendship and politics, what interests me is the fact that the historically transmitted concepts of love and friendship are essentially heterosexual (...) and it is this that I wanted to place in question. (Citado por Michael Peters, 2001, p. 67)

A confesión de partes, relevo de pruebas… pero como a nosotros también nos interesan las pruebas, por ello escribimos esta obra. No se crea que esto es algo muy alejado del mundo fáctico: desde fines de los años 70, existe la llamada ILGA: *International Lesbian and Gay Association* (Asociación Internacional de Gays y Lesbianas). ILGA despierta ciertas suspicacias: casi el 70% de su financiación proviene de subvenciones otorgadas por distintos países de la Unión Europea con dineros públicos, a pesar de contar con más de 10 millones de afiliados a nivel internacional. Hablamos de millones de euros que provienen de diversos pueblos europeos y misteriosamente no de los propios afiliados a la organización, quienes sólo aportan alrededor del 5% del total. Estas cifras son oficiales de la UE. (*Forum Libertas*, 2014)

El fenómeno de asociación entre marxismo y liberación homosexual no es nuevo, sino que antecede a Derrida (quien murió en 2004). Un ejemplo muy concreto e ilustrativo dentro de USA es la *Mattachine Society* (organización gay históricamente pionera), fundada en los años 50 por el liberacionista Harry Hay, quien provenía del partido comunista. Harry Hay -popular personaje norteamericano- se valió de la teoría neomarxista (también llamada "marxismo cultural") para afirmar que los homosexuales son una "clase social" oprimida dentro de la sociedad que debe organizarse para combatir la cultura dominante. (Bronski, 2011, p. 179)

*Constructivismo* y *deconstrucción* no son términos antónimos, sino que en verdad son dos caras de la misma moneda de los planteos postestructuralistas, dos conceptos y dos técnicas que se retroalimentan y potencian cuando caen en manos de liberacionistas y demás actores del academicismo militante. Mencionemos un ejemplo: Michael Bronski (un *independent scholar* del Dartmouth College de New Hampshire), es investigador, crítico de la cultura y autor reciente de una *Queer History of the United States* ("Historia Queer de los Estados Unidos"). Antiguo militante de los movimientos que sacudieron los años 70, es ahora un escritor estrella de la historia del movimiento *queer* y LGBT. Bronski se comporta como un típico deconstructivista: desde las primeras páginas, afirma algo que es muy usual entre los postestructuralistas, a decir verdad, que el acto de escritura es un "acto político", y que una historia no puede ser entendida sin tenerse en cuenta el proceso mediante el cual fue escrita. Nosotros discrepamos con esto, o mejor dicho, estamos de acuerdo en

que la escritura -en este caso de lo histórico- es *acto político* cuando precisamente sirve a intereses de ciertas organizaciones que portan ideologías y hasta programas de acción política. Pero la indagación histórica como oficio no es un mero acto político (a pesar de encerrar, sí, una cierta ideología del autor), sino que es un quehacer con métodos de investigación profesionales y académicos. Esa es la diferencia entre rendir un melancólico culto o exaltación de la memoria colectiva de ciertos *lobbies* que se alzan muchas veces como víctimas de la historia mediante un relato interesado, e historizar el pasado; es la diferencia entre el panfleto y la investigación sistemática; es la diferencia entre concebir la historia misma bajo la mirada postestructuralista y hacer historia de verdad. Estamos de acuerdo con Alain de Benoist cuando éste lúcidamente plantea que la memoria es narcisista, y que al rendir culto al recuerdo, corremos el riesgo de caer en una "competencia de las memorias" empuñadas en sus distintas versiones por grupos y sectores enfrentados que aspiran a la verdad. (2005, pp. 7-11)
Cuando el culto a la memoria se junta con la justicia y el derecho, la justicia deviene en lisa y llana venganza en nombre del Estado de derecho. Mientras la memoria nos llama a una compulsiva conmemoración, la historia nos exige investigación y madurez de perspectiva. Sólo el pasado historizado puede informar adecuadamente al presente.
Y es muy extraño, porque siendo que Bronski desde las primeras páginas (2011, pp. IX ss.) declara que la objetividad no existe (típica afirmación de estas figuras), no obstante toma la categoría "queer" y la aplica retrospectivamente a todo el campo histórico incluyendo otras épocas. Es decir, transforma una categoría ideológica y militante en categoría objetiva proyectable en la historia. *Queer* es un vocablo anglosajón que connota "raro" (*odd*), y se ha popularizado para denotar en el campo social a todos aquellos grupúsculos y sujetos que se resisten a identificarse con la llamada sociedad "patriarcal" y heterosexual dominante (lo que ellos denominan sociedad *heteronormativa, opresiva* y *androcéntrica*), valiéndose para ello de planteos en última instancia deconstructivistas aplicados al mundo social convencional, así como del constructivismo social de género. (Herdt, 1997, pp. 183-184) Se trata de un vocablo y de noción a modo de muletilla que permite hacer referencia rápida a toda una gama de sujetos cuya connotación es un tanto compleja. Por ejemplo (se plantea Butler), un transexual, ¿es heterosexual o es homosexual en su orientación del deseo respecto a su género y a su cambio de sexo mediante cirugía electiva? (2010, p. 203) Se trata de un debate no saldado aún entre todas las partes. De ahí que el término *queer* haya proliferado en medio de estas ambigüedades.
Estos movimientos (compuestos de minorías multiculturales, minorías sexuales, activistas de la izquierda liberal, anarquistas, ecologistas, y todos los autoproclamados *freaks* del cúmulo ideológico antisistema) se oponen, así, a la normatividad de dicho mundo "heterocéntrico", y reivindican para sí mismos una supremacía desde los márgenes de la sociedad, así como el desfalco de la "sociedad tradicional".
De esta manera, Bronski afirma cosas como que en tiempos de los primeros inmigrantes puritanos a tierras del Norte, estos, al organizarse en comunidad y asignar tareas y roles ya estaban discutiendo *problemas de género*. Esto se trata de un

verdadero despropósito, pues lo cierto es que los colonos anglosajones y posteriores estadounidenses, hasta los años 70 del siglo XX, no tuvieron ni la más remota idea en su mente de qué es eso que hoy se denomina como "género". Los postestructuralistas son auténticos expertos en negar las objetividades que a ellos conviene, y en hacer emanar objetividades sociológicas que a ellos deleitan. Negando la existencia del plano de una posible verdad objetiva, ellos aspiran todo el tiempo a sucesivas pretensiones de verdad. A pesar de discrepar con Bronski, nos será de utilidad, debido a los datos y afirmaciones que aporta.

3) El tercer aspecto es la esperable consecuencia de los otros dos: la derivación en una postura subjetivista (que tiende a ser radical) y relativista en lo ético y valorativo frente a todas las cuestiones sociales y culturales. (Norris, 2008) Tampoco existiría una verdad más allá del sujeto en el terreno axiológico y de la moral, gritarán ciertos academicistas, y todas las verdades serían tanto relativas como relativizables, incluso el sujeto mismo como tal desde que un intelectual como Michel Foucault se atrevió a postular la muerte del hombre y del sujeto clásico de la Ilustración europea (osada afirmación si las hay). La verdad es ahora un *mito*, dirá el filósofo del liberacionismo gay y eurodiputado Gianni Vattimo, quien agrega: *"mientras se piense la realidad como* adaequatio*, como correspondencia a un dato objetivo presente, el riesgo del platonismo político siempre subsiste"*. (2010, p. 23) Peligroso mundo de "esencialismos" que los pensadores liberales[15] del posmodernismo desean evitar, para lo cual se arman hasta los dientes con una pretensión se aserción absoluta: la *absoluta convicción* de que *no hay verdad*, la cual además de absoluta es asimismo inexorable pretensión de verdad en sí misma. Al parecer sólo hay una verdad (absoluta): que absolutamente no hay verdad. Peligrosa pretensión de verdad, totalitaria hemos de decir. Por ello será que proponen la defensa y ensalzamiento de todo relativismo para guardar las apariencias bajo el sayo de la tolerancia. Relativizarlo todo es algo que aún sigue estando de moda desde aquellos años de los jóvenes revolucionarios de la *New Left*: todo se vuelve "relativo" y "subjetivo" (Dios, la Nación, la Razón, el Logos, los valores, las tradiciones, y naturalmente el goce sexual y su ejercicio, bastión por excelencia de la subjetividad).

Lo que antes era más o menos unívoco, ahora quedará fragmentado en múltiples escisiones: lo *Uno* se fragmenta en pedazos y se exilia en lo *Múltiple* sin retorno. El mundo se vuelve meramente el conjunto de interpretaciones subjetivas posibles del mismo, *la verdad resultará siempre un mero hecho interpretativo* en el pugilato caótico de las subjetivas interpretaciones, y el nimio instante será transformado en un absoluto. Podría llegar a haber tantas "verdades" como aspirantes a la misma. Jamás la verdad fue una bestia colectiva tan totalitaria. En esta época de tendencia hacia la

---

[15] Aquí decimos "liberales" dado que alguien como Vattimo afirma que hablar de sociedades éticamente *relativistas* es tan sólo otra expresión para indicar la existencia de la *sociedad liberal*. (2010, p. 65)

absoluta nivelación de todas las cosas y valores ya no se reconoce el valor de la diferencia y del disenso: se ensalza todo el tiempo la "diversidad", pero resulta que dicha diversidad es sometida al criterio de las equivalencias absolutas, generando ello las más vívidas contradicciones.

Esto nos remite a un fenómeno mucho más primordial, que es la contradicción profunda de esta cultura del pensamiento único, basada en el relativismo y las equivalencias absolutas entre cosas muy disímiles. Los clásicos "meta-relatos" (recuérdese: noción de Lyotard), presuntamente habrían quedado finiquitados y han perdido su vigencia en las sociedades capitalistas posindustriales, sumidas en el individualismo, el consumo y el hedonismo de los vínculos. Esta característica es lo que conforma el pensamiento *light* y políticamente correcto de nuestro tiempo: si todos son meta-relatos relativizables y pasados de moda, entonces da lo mismo colocar al mismo nivel a Dios y la Razón con lo *new age*. Este fenómeno ha sido conceptualizado por el filósofo argentino Alberto Buela como un proceso de "isostenia cultural": la aplicación de una igual valoración a producciones culturales muy dispares entre sí, negando la posibilidad de una existencia de valores jerárquicos entre las mismas, igualando todo al mismo nivel. (2008, pp. 55-58) Así, un relato de Borges es colocado al mismo nivel que un *stand up* de alguna capciosa y liviana estrella de la farándula, o una cumbia villera al mismo nivel que una pieza de Robert Fripp; una pieza de Mozart al mismo nivel que una murga: *"todo es arte por igual"*, se dice. O el cristianismo al mismo nivel que cualquier gnosticismo cabalístico de turno, como ser lo *new age*: *todo es energía cósmica, todo es fe, no importa cómo le llamemos*, se dice. Aquel que perciba algo del arte, sabrá que hay mucha diferencia entre Borges y la chatarra cultural. Y aquel que se instruya en algo de historia, sabrá que el cristianismo es muy distinto a lo *new age*. Tal como dice Buela, se intenta borrar toda frontera entre la cursilería y la maestría, entre lo sagrado y lo profano, entre lo lícito y lo ilícito. Si quisiéramos traer a colación un ejemplo equivalente en el terreno de la sexualidad, podríamos aludir a los recientes hechos políticos acaecidos en Dinamarca. En ese país nórdico, la zoofilia, el bestialismo sexual se hallaba legalizado, tejiéndose a su alrededor todo un negocio de turismo sexual internacional. Pero recientemente el ministro de agricultura Dan Jørgensen la ha ilegalizado. Sin embargo, esto no se hizo porque acaso la zoofilia sea, quizás, un tipo de conducta sexual patológica e incluso repugnante como negocio turístico, sino que se ilegalizó porque ello *viola los derechos de los animales*, los cuales no pueden dar consentimiento para el coito con un ser humano. De este modo, tácitamente deja de cuestionarse la diferencia y el problema entre el encuentro sexual de un ser humano y un ser animal de otra especie: ambas prácticas se nivelan por igual. *Isostenia sexual*. La zoofilia daña la imagen del país, afirma Jørgensen, pero porque viola los derechos de los animales... (*RT News*, 13 Octubre 2014) (*ABC* España, 17 Octubre 2014) Ya tampoco se somete a interrogantes la cuestión filosófica de si realmente existe algún sentido en afirmar que un animal es *sujeto de derechos*. ¿Puede un animal doméstico ser un "sujeto de derechos"?

Nosotros creemos que no, tal cosa es un absurdo; en el mejor de los casos, es *objeto de derechos* por parte de quien debiera brindarle cuidados. En nuestros días, desde hace ya décadas, asistimos a una progresiva nivelación (por lo general hacia abajo) de todas las cosas, y el hombre va en ella, a la deriva dentro de la corriente de la nivelación absoluta, encontrándose inerme, catatónicamente inmóvil, sin herramientas y sin armas frente a semejante fenómeno de la cultura global y del pensamiento posmoderno. La condición humana del hombre ha sido subyugada de lleno a su condición formal de ente: *una cosa más por colección dentro del universo de las cosas.*

Así funciona la posmodernidad. No sólo eso, sino que aquellos que sí pensamos que la verdad y la objetividad existen como tales correríamos riesgo de ser anatematizados y tachados no solo de autoritarios sino de *neuróticos* por los intelectuales *experts* del establishment intelectual, tal como hace el afamado Vattimo:

> Puesto que cuando somos invitados a considerar que 'no existen hechos, sólo interpretaciones', de inmediato nos sentimos como perdidos, sin suelo bajo nuestros pies, y reaccionamos por lo general en modos neuróticos, como afectados por un ataque de agorafobia, de miedo al espacio libre e incierto que se abre ante nosotros (...) una vez tomado en cuenta que no existen verdades absolutas sino sólo interpretaciones, muchos autoritarismos son desenmascarados por lo que son, es decir, pretensiones de imponernos comportamientos que no compartimos, en nombre de alguna ley de la naturaleza, esencia del hombre, tradición intocable, revelación divina. Si alguien me dice 'sé hombre', en general quiere que haga algo que no quiero hacer: ir a la guerra, aceptar el sacrificio de mi interés y de mis a menudo legítimas expectativas de felicidad, etc. (2010, p. 27)

Así, el "pensamiento débil" es una noción que se hizo famosa en la llamada época de la *muerte de las ideologías* (todo el estado de situación que advino luego de la caída del muro de Berlín), y que brega por la defensa de un pensamiento *de lo múltiple*, pensamiento no sujeto a lógicas e interpretaciones "rígidas", y que propone una visión fragmentaria y multicultural de lo social, con énfasis en los movimientos sociales de vanguardia (activismo pro gay, etc). Una cosa estaría clara: este tipo de hombre que propone Vattimo, hombre que rechaza la premisa *'sé hombre'* (¿un antihombre?), jamás podría dedicarse y mucho menos dar la vida por valores trascendentes, jerárquicos y superiores, así como tampoco morir por su patria. Este hombre (mejor dicho: esta antítesis del hombre), como es evidente, no posee patria, o su patria en todo caso es en verdad el mundo globalizado y el dinero como flujo desregulado: mero *homo oeconomicus* y somero *homo consumens*. Este *pensamiento débil* va más allá aún de una propuesta de "tolerancia" colectiva, dado que es el proyecto de las sociedades futuras que progresivamente *eliminan muros*: el muro de las "leyes naturales" y del mercado; mundo con un cristianismo filtrado por el pensamiento posmoderno que abra sus brazos a un ecumenismo universal de todas las religiones. (Vattimo, 2010, pp. 93-94) El combate a las "leyes naturales" es de un éxito rotundo, aunque no tanto el combate al mercado. ¿Es realmente el mercado un elemento antagónico respecto a este pensamiento de la *nueva izquierda*? Creemos que en el fondo no lo es, sino todo lo contrario: es su aliado.

En la práctica (y en el caso de Vattimo que es europeo), esto significa políticas de vanguardia para las minorías (liberalización de la drogas, matrimonio gay, *gay parenthood*, relativismo moral, ecumenismo secular religioso -en el cual el cristianismo es puesto a la misma altura que lo *new age* o el Dalai Lama-), así como el llamado *eurocomunismo* en tanto modelo de integración multicultural[16] entre países europeos desde una visión neomarxista (visión ciertamente licuada con el orden liberal). Vattimo no ha resultado un intelectual de escritorio, sino que hasta hace poco ocupó el cargo de eurodiputado en el parlamento de la Unión Europea por el partido de los demócratas cristianos.[17] Constantemente veremos un nexo entre estos intelectuales, sus teorías y la praxis política en el marco del mundo demoliberal. *"Cuando me hablan de la verdad objetiva pongo mano a mi revólver",* suele decir con una sonrisa –y como buen posmoderno- el italiano Vattimo en sus ponencias internacionales (lo hemos escuchado también en Montevideo), parafraseando así la famosa frase del socialismonacional: *oigo la palabra cultura y desenfundo mi pistola*. Pero este intelectual, quien dice rechazar el ámbito de toda posible verdad objetiva, no obstante está convencido y no duda de que un "comunismo débil" es la solución para el orden mundial, o al menos el europeo, y propone a la República Bolivariana de Venezuela como encarnación material de dicho modelo. (Amela, 2012) Negando que el comunismo haya producido más de 70 millones de muertos en sus campos de concentración (el Gulag), así como en sus guerras civiles intencionalmente desatadas como forma de exterminio de clase (los "parásitos" a los que aludía Lenin, debido a su concepción de la política como guerra civil), el comunismo blando de Vattimo sería un comunismo "sin absolutos" basado en una sociedad presuntamente igualitarista. Vattimo está convencido de que la defensa y búsqueda de una verdad objetiva es peligrosa: *"allí donde la política busca la verdad no puede haber democracia"* dice (2010, p. 29), y no obstante, le parece muy *democrática* la república inaugurada por Chávez, quien en 1992 -recordemos- dio un golpe de Estado que fracasó contra el democrático y legítimo gobierno (de izquierda) de Carlos Andrés Pérez, figura del partido Acción Democrática, partido afiliado a la Internacional Socialista... Al parecer, el comunismo blando "sin absolutos" de Vattimo está repleto, saturado de absolutos después de todo, hemos de decir. Este curioso "comunismo blando", entonces (y al menos en el papel), conservaría el espíritu igualitarista de la izquierda clásica y a la vez las ambrosías que ofrece el mundo liberal capitalista, por lo que se trataría, creemos, de las ya conocidas socialdemocracias progresistas, que además de una cierta distribución de la riqueza se basan en la *New Gender Politics* y en la liberalización de

[16] En verdad, lo que observamos no es tanto un fenómeno "multicultural" sino conflictos multi-étnicos que cada vez más se desarrollan bajo el umbral de un paradigma mono-cultural globalizador.

[17] Vattimo se define a sí mismo como un "cato-comunista", un católico comunista. Se hace así realidad aquel dicho de que en Italia *hasta el más comunista de los italianos es en el fondo un tanto católico*.

ciertas prácticas de consumo, como el de las drogas o el del sexo transformado en un simple gesto gimnástico, o como decía ya Adorno, en algo tan paradojal como una compulsiva *pornografía puritana* de un mundo humano que perdió su encanto. Se trata de un *comunismo light para países ricos,* pero con las ambrosías del mundo liberal en tanto plus.

¿Será que la sexualidad humana -en medio de esta condena ideológica de la verdad- también ha sufrido su propio proceso de isostenia en los tiempos posmodernos; habrá habido alguna *instrumentación isosténica* sobre la sexualidad? Ya lo veremos.

Cualquier acto de afirmación de estos tópicos por fuera del pensamiento *light* y relativista será percibido e imputado como un *acto fascista y autoritario* -incluso elitista- por los agentes guardianes de la buena consciencia y por los hijos de la mesocracia de este tiempo. Como muy bien ha observado el pensador británico Roger Scruton, el liberalismo y su radicalización -en tanto ordenamiento social, y en tanto ideología de dicho ordenamiento de cultura que se desprende del paradigma que establecieron los Aliados al ganar la Segunda Guerra Mundial-, es la ideología propia de un mundo que ha quedado históricamente *desacralizado*. (2006, p. 281) En su lugar, el ideal de la diversidad y el pensamiento progresista serán los elementos que vengan a reemplazar un Occidente vaciado de sus valores tradicionales.

El postestructuralismo, aplicado a lo social, deriva en la nivelación de todas las cosas, previamente a una respectiva relativización de todo lo sociocultural y de toda herencia cultural de antaño, especialmente aquellas que provienen del cristianismo. En algunos casos hasta nos conduce a una suerte de solipsismo psicológico donde todo -incluso la realidad misma- se transforma en un *paquete de símbolos*.

### C) Surge el *género, lo cisgénero y genderqueer*:

¿Cuál ha sido el resultado en las academias del mundo liberal a la hora de producir teorías sobre la base de estas concepciones postestructuralistas? Los planteos que por ejemplo ya hemos mencionado: concepciones desde las cuales se busca el desfalco (*deconstrucción* le llamarán ellos) de los parámetros culturales tradicionales, como ser acerca de la familia o de las relaciones amorosas y eróticas entre los seres humanos, desde una perspectiva "transcultural" y desde un relativismo ético-valorativo que tiende a ser bastante marcado. Una corriente que reúne todas las susodichas características es la llamada *New Gender Politics* ("nueva política de género"), compuesta por toda la gama de planteos en torno a los estudios "de género" aplicados a lo social, emergido de la caterva feminista californiana y neoyorkina posmoderna.

Un ejemplo muy ilustrativo de lo que pasa cuando se unen constructivismo social y postestructuralismo en el estudio de estos menesteres es la concepción más o menos implícita de que el sujeto humano no es más que una *tabula rasa*, en la cual (exceptuando la diferenciación genital), todo el repertorio que hace a la identidad humana, así como los parámetros morales y otras tendencias conductuales, son

simplemente una *construcción social y simbólica* (incluyendo a la sexualidad misma como tal en dicho marco), sobre la que se puede operar una deliberación instrumental gracias a la ciencia y la técnica. Concebir al ser humano como tabula rasa significa concebir que todo lo que hay en su naturaleza y expresión de facultades, talentos e ideas, es el resultado únicamente del proceso de socialización por medio de *inputs* sensoriales, como si el sujeto humano fuera una especie de superficie o *tablilla de escritura en blanco* (de allí precisamente lo de *tabula rasa*). Esto implica que la noción de tabula rasa, además de abrevar en el constructivismo social, se relaciona también con el viejo empirismo filosófico. Las concepciones "de género", implícita o explícitamente, echarán mano a esta idea de manera muy notoria.
Pero, antes que nada, ¿qué es el "género"? Veamos cómo presenta la cuestión la academia británica de Oxford:

> Término introducido por las feministas a fin de que los aspectos sociales de la diferencia sexual no deban ser olvidados. Cuando la diferencia entre seres humanos machos y hembras es tratada como una diferencia de 'sexo', esa diferencia debe ser explicada biológicamente. Cuando se habla de género, se está reconociendo la determinación sociocultural de los conceptos de 'mujer' y 'hombre' (...) (Horn, 2008, p. 489)

Esto que nos plantea Oxford no es exacto. No es falso, pero se trata de una inexactitud. No fueron las feministas las primeras en hablar de "género".
"Género" es una categoría conceptual y filosófica que siempre refirió al concepto lógico de "clase": un género es una clase, un conjunto que posee mayor extensión que otros, pero que a su vez no es tan específico como otros. El género, desde Aristóteles, es una clase que hace referencia a un atributo esencial que comparten una pluralidad de cosas o entes, pero que a su vez difieren entre sí en otros aspectos. Por ello, *cuanto más extenso es el género como clase,* se dice que *menos específico es*. Por ejemplo: la clase de los animales es un género respecto a la clase de los seres humanos, pero éstos necesitan ser comprendidos -en sus atributos específicos- dentro de la sub clase de la *especie humana*. (Ferrater Mora, 1999, pp. 1450-1451) Se trata de un concepto filosófico y lógico que en última instancia hace referencia al ser y sus atributos. También ocupa su lugar en gramática en tanto propiedad lingüística de clasificación de las cosas, y en biología el género viene delante de la especie: dentro de la clase de los mamíferos y del orden de los primates, se encuentra dentro del género *homo* esa llamativa criatura que es el *homo sapiens*…
Pero a fines de los años 60, a un médico sexólogo neozelandés que emigró a USA llamado John Money, y a un psiquiatra llamado Robert Stoller (quien fue uno de los principales implicados en los oscuros sucesos que sacudirían a la Asociación Americana de Psiquiatría en los años 70), se les ocurrió una idea muy curiosa: *género* ahora comenzaría a ser usado para designar los *roles* que hacen a la identidad sexual independientemente del sexo biológico. Esto estuvo inaugurado -al menos mediáticamente- por el caso del niño Bruce Reimer, quien por accidente padeció a poco de nacer la destrucción de su pene por parte del equipo médico debido a una

negligente intervención por fimosis. John Money, una figura médica exitosa, quiso llevar a cabo una descabellada teoría en aras de comprobar que la identidad era escindible del sexo y que dependía únicamente de la crianza (aquí entra la dimensión de la tabula rasa), y ofreció a los desesperados padres del pequeño Reimer la chance de la eliminación completa del pene más un tratamiento con hormonas femeninas durante toda la niñez. Así, al llegar a la pubertad se le construiría a Bruce una vagina y vulva artificiales, y se podría presuntamente construir así una identidad femenina "desde cero", desde los primeros meses de vida, sobre la base de la promesa de que Bruce llegaría a ser una mujer plena, capaz de tener relaciones sexuales y hasta de concebir hijos como cualquier mujer. Lo que vino fue todo lo contrario: Bruce (criado como "Brenda"), al llegar a la adolescencia expresó su deseo de ser varón (a pesar de los múltiples tratamientos hormonales, así como la crianza como niña sin conocer siquiera la verdad hasta la pubertad). Al parecer, la crianza no anulaba la naturaleza… Bruce volvió a ser varón (si es que alguna vez dejó de serlo) mediante el implante de un pene artificial y todo un nuevo tratamiento hormonal en dirección contraria al anterior, convirtiéndose ahora de a poco en "David", pero jamás pudo superar los clivajes psicológicos dejados por el maquiavélico Doctor Money desde la niñez, quien entre otras cosas lo (la) hacía posar desnudo(a) en distintas posiciones sexuales, para que "Brenda" pudiese construirse una imagen mental adecuada de su futuro papel sexual como mujer en el manejo de su cuerpo, mientras le tomaba fotografías junto a su hermano. Antes de llegar a los 40 años, David Reimer finalmente se suicidó tras un inefable sufrimiento corporal, psicológico y existencial. (Purves *et al*, 2008, p. 782)

La teoría de género fundada por John Money, en el seno de la Universidad de John Hopkins, nacía de este modo con un caso clínico realmente escandaloso que revelaba el más puro fracaso de la misma. No obstante, el caso fue publicitado como un éxito. Lo cierto es que Money lo que buscaba era crear su propio negocio (su apellido hasta parece una ironía del destino), dado que en USA la cirugía ya era por ese entonces un quehacer multimillonario dentro de la medicina, y promoverse como figura innovadora y pionera en el seno de alguna Universidad de relevancia era la manera de subirse al trampolín del éxito. Así, Money fundó el *Gender Identity Institute*, con fondos aportados por la Universidad John Hopkins.

El caso del joven Reimer, su instrumentación y manejo, nos parece una verdadera monstruosidad. Los experimentos de Money (deleznables, abyectos) destruyeron una vida, una familia, además de desatar la esquizofrenia de Brian, hermano de David, quien jamás pudo aceptar la verdad acerca de "Brenda". Nosotros nos preguntamos qué tanta distancia existe acaso en verdad entre un John Money y un Josef Mengele. Money es una especie de Mengele avalado por el *establishment* médico liberal de la sociedad norteamericana. Money: expresión de una monstruosa tecno-ciencia capitalista. Como si esto fuera poco, su presentación mediática esparció como un virus una falsa concepción de la naturaleza humana. David Reimer se suicidó en 2004, pero ya era muy tarde: los movimientos feministas, de un momento a otro en los años 70, se apropiaron *in toto* del término "género" y de su uso conceptual novedoso. Suzanne

Kessler y otras *new feminists* se apropiaron de la noción de un modo parecido a como los antiguos *cow boys* se apropiaban de una pepita de oro en el lejano Oeste californiano. Kessler & McKenna (1985), pioneras de Chicago en hablar de "rol de género" sobre la base de la antropología transcultural y el relativismo epistemológico, establecieron en los años 70 que el género es la adscripción de un cierto rol sobre los sujetos sobre la base de una pertenencia socio-cultural, lo cual fue el *big bang* de los planteos "de género" en el mundo feminista y académico. Desde aquí tenemos un salto cualitativo directo al *feminismo de género*. Dice la historiadora del feminismo radical Alice Echols: *'The radical feminist groups discussed in this chapter agreed that gender, not class or race, was the primary contradiction and that all other forms of social domination originated with male supremacy.'* (1989, p. 139) Estos grupos a los que se refiere Echols fueron algunos como el *Cell 16* o el *Redstockings*.
La consigna feminista desde aquel entonces hasta ahora básicamente será que *los patrones "naturalizados" de la sexualidad pueden ser modificados*. (Butler, 2010, p. 95) Será el nuevo feminismo que vino luego del *radical feminism* el que uniría al género de los psiquiatras y sexólogos pioneros con ciertas tesis postestructuralistas. Si bien existen muchas teorías sobre lo simbólico, en lo que respecta a "género" se entiende por ello –en general- a *la dimensión normativa que constituye al sujeto sexuado dentro de los dominios del lenguaje.* (Butler, 2011, p. 69) Butler se reconoce a sí misma como una feminista que es a su vez una *mala materialista*, dado que cada vez que desea hablar sobre la sexualidad, del sexo y de los cuerpos, termina hablando sobre *actos de lenguaje*, dice. Butler ya es, a comienzos de los años 90, la más perfecta y acicalada versión del género de las feministas postestructuralistas.
Si bien el propio Reimer alegaría antes de suicidarse que se trató de un ser humano nacido varón, castrado por la clase médica, *feminizado* por los psiquiatras para luego finalmente volver a ser quien debería haber sido desde un principio, las *new feminists* ya tenían, para ese entonces, una gran masa de acólitos que seguían y siguen sus concepciones sobre el *género* desde hace más de tres décadas. A partir de allí, comenzó a gestarse el uso semántico que hoy todos hemos escuchado acerca de dicho término: comenzaron a florecer las teorías y "estudios de género". Hoy podemos ver y escuchar en la TV o en cualquier medio hablar sobre "género" a una infinidad de figuras, personajes y diversos *experts* de las ciencias sociales y humanas. Todo el mundo pareciera tener muy claro de lo que se está hablando (algunos con verdadera liviandad), al mismo tiempo que abundan posgrados y maestrías al respecto.
El caso del joven Reimer plantea la pertinencia de una pregunta que a las feministas e intelectuales del género no agrada demasiado: ¿es verdaderamente posible pensar el fundamento de la simbolización de la diferencia sexual entre los humanos de forma separada respecto a la anatomía y la biología...? Sea como sea, a todos aquellos que cuestionen la concepción de género enseguida se les señala con el dedo, y no sólo eso, sino que se los asocia con mucha liviandad con el Vaticano. ¿A quiénes señala Butler con el dedo? Al Vaticano: según la autora, el Vaticano desea volver a "biologizar" la diferencia sexual, reivindicando hablar de sexo y no de género, un intento de volver a

aquello dicho por Freud de que "la biología es el destino". (Butler, 2010, pp. 257 ss.) En nuestro último capítulo veremos que esta afirmación de Freud es sometida a toda una maquinaria de erróneas interpretaciones.

Otro de los pioneros en la concepción de género fue el psiquiatra Robert Stoller, figura también de la Universidad de California (siempre California). Él quiso mentar una exégesis de ciertos fenómenos sexuales, como la intersexualidad y la transexualidad, y para ello elaboró un concepto, *core gender identity*, o "identidad nuclear de género". Para Stoller, la identidad de género es algo destinado a referir conceptualmente a aquellas conductas motivadas psicológicamente, cómo el sujeto se percibe a sí mismo en relación con sus afectos y deseos sexuales. El sujeto puede tener un sexo, pero sus creencias y deseos estar en discordancia con el mismo. Dice Stoller: *'Masculinity or femininity is defined here as any quality that is felt by its possessor to be masculine or feminine. In other words, masculinity or femininity is a belief -more precisely, a dense mass of beliefs, an algebraic sum of ifs, buts and ands- not an incontrovertible fact'*. (1985, p. 11) Al parecer, feminidad y masculinidad son simplemente un conjunto de creencias, de *ifs* ("síes"), *buts* ("peros") y *ands* ("íes") para Stoller. Extraño. Es evidente que muchas cosas que hacen a la significación de la identidad de los seres humanos varían de una cultura a otra, pero al parecer, para Stoller, sólo hay variaciones ideicas y nada más. Extraño resulta que a esto lo diga alguien formado en biología y medicina, pero tal era la moda del momento. La *identidad nuclear de género* será la convicción del sujeto de que determinado sexo fue asignado por la anatomía biológica, pero en última instancia *psicológicamente* en su aceptación. Para Stoller, el sexo biológico "ayuda" a definir la esfera sexual de lo psíquico y no al revés. Aun así, no iría tan lejos como las *new feminists*, en quienes la anatomía es tan solo una caricatura que se agita al viento.

Desde el feminismo posmoderno, el “género” referirá a una "construcción sociocultural" y simbólica que no se deriva del sexo biológico, y que sería el *conjunto de significaciones culturales que se inscriben en el cuerpo a partir de un sistema social dominante*. (Butler, 1990, pp. 6-9) Es que del estructuralismo, el postestructuralismo conserva el llamado "giro lingüístico" iniciado ya por Saussure y Wittgenstein. (Michael Peters, 2001, p. 30) Dicho giro lingüístico es muy notorio por ejemplo en intelectuales de corte similar a Judith Butler, o en la misma Butler, donde lo biológico está ausente y todo tiende a ser un acto de lenguaje y paquetes de símbolos. También podríamos agregar: el postestructuralismo conserva la tendencia a disolver al sujeto y al hombre en estructuras y variables abstractas impersonales, tales como ser el propio lenguaje, el "mundo simbólico", las estructuras históricas y sociológicas (todo ello compatible con un marxismo de trasfondo), o la introducción del sujeto humano en la picadora de carne de la tabula rasa. Además, podríamos sumar como mención su marcada tendencia anti-empírica en lo sociológico (la cual fue ya una acentuada característica del estructuralismo), y su tendencia a renunciar a los hechos fácticos para

reemplazarlos por un abigarrado mundo teórico que referiría a procesos sociales e históricos intangibles.
El género será visto dentro de esta miscelánea de elementos como el resultado de una tecnología política compleja, como lo plantea la feminista Teresa de Laurentis. *"(...) el género no es una propiedad de los cuerpos o algo originalmente existente en los seres humanos, sino 'el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales'."* (1989, p. 8) El género es una representación construida, cuya representación de sí es su propia construcción social. *La mujer no existe*: existiría la representación del ser-mujer. Gran parte de esas representaciones forman parte de la instancia ideológica de una cultura, por lo que ahí es donde viene el apretón de manos con el marxismo: finalmente el género tal como lo percibimos contemporáneamente es una construcción capitalista hegemónica. (1989, p. 13)
Desde un punto de vista psicobiológico, hoy se habla de TSTG (Transsexualism & Transgenderism): el fenómeno por el cual un sujeto se comporta o declara sentirse en disonancia entre sus conductas de género –o la verbalización de las mismas- y su sexo biológicamente asignado de nacimiento. (Bevan, 2015, pp. 58 ss.) Tanto es así, que hoy se habla asimismo de *cisgénero*, es decir, de la clásica coincidencia entre género y sexo biológico (hombre/mujer/masculino/femenino/ respectivamente heterosexuales). Finalmente, las mayorías son definidas ahora en función de la excepción, siendo incluso la transexualidad una subcategoría de todo el espectro *transgénero*. Aquellos que no sepan exactamente aún en qué lugar del espectro *trans* se hallan, la neolengua actual les otorga la tranquilizante categoría de *genderqueer*. (Bevan, 2015, pp. 63-65) A pesar de que la *transexualidad* fue una noción acuñada por cirujanos en los años 60 para categorizar un nuevo desafío médico entre manos, ya no se aceptan más expresiones tales como "cirugía de cambio sexual" o "cirugía de reasignación de género", dado que la primera refiere únicamente a algo corporal que puede ser meramente un cambio *cosmético* sin ser el sujeto un sujeto transgénero, y la segunda reduce la construcción de identidad de género al mero cambio anatómico genital. Tampoco se acepta "cirugía de reconstrucción genital": no habría al parecer ninguna configuración genital previa que se esté re-construyendo. La expresión hoy aceptada es simplemente *cirugía plástica genital* (*genital plastic surgery*), lo cual es el proceso de culminación de una transición transexual. (Bevan, 2015, p. 68) De este modo, lo transexual es una subcategoría de lo transgénero porque no todo sujeto transgénero derivará en una transición hacia una *genital plastic surgery* necesariamente, siendo lo transgénero una categoría más amplia, a tal punto difusa que posee lo *genderqueer* en su extensión.

Como es de esperar ante las múltiples diseminaciones de identidad y de lenguaje que nos ofrece la posmodernidad, el feminismo ha dejado de ser unívoco: existen múltiples feminismos, los cuales muchos tomarán a su manera el bagaje del pensamiento postestructuralista. Existen las feministas liberales, el feminismo marxista y el neomarxista, el feminismo radical, el feminismo reformista, el feminismo

existencialista, el feminismo psicoanalítico, el feminismo negro, el feminismo judío, el feminismo chicano, el feminismo trans y muchos otros. (Le Gates, 1996, p. 5) Si bien la miríada de feminismos es aplastante, nosotros aquí nos concentraremos en el llamado *new feminism*, el cual incluye a la *concepción de género*, la cual se hizo muy popular desde que en la conferencia internacional sobre la mujer en Beijín de 1995, Judith Butler y otras feministas impusieran el discurso de género. Pero el *new feminism*, en su primera fase, arranca en los años 70 con auténticas militantes rabiosas (ya veremos que existen métodos distintos entre las feministas de los 70 y las de los 90 a la hora de plantear la cuestión del género).Tales "significaciones culturales" que las *new feminists* de género alegan serían propias de las "estrategias de poder" que ese mundo con su cultura dominante (el patriarcado) ha instalado en torno al sexo, y que por supuesto, desde estos planteos, han oprimido a la mujer desde una cuasi-eternidad inmemorial de los tiempos. El género: ¿un texto (en sentido derrideano)? Es posible. En un mundo donde todo es concebido como texto y como proyección de constructos subjetivos (el mundo mismo vuelto tabula rasa cuyos bloques de construcción vienen a ser nuestras propias ideaciones), no sorprende que el género así sea visto: los textos pueden tacharse, borrarse, sobrescribirse, mezclarse, duplicarse, anularse. Innumerables juegos cabalísticos -acaso el anagrama del significante- pueden recaer sobre un texto y sus símbolos, así como su sentido, donde la significación engulle toda posible denotación como un gigantesco agujero negro en el espacio, del cual ni siquiera la luz del discernimiento escapará a su enorme fuerza gravitatoria que todo lo atrapa.

---

## Cáp 3) Los partisanos del pluralismo:

### A) Cuestionemos la tabula rasa:

Según venimos viendo, las diferencias entre hombre/mujer serían someras "construcciones sociales simbólicas" que nada poseerían de arraigo o condiciones mínimas innatas para los acólitos postestructuralistas, y por tanto, hasta serían susceptibles de ser modificadas y reemplazadas a piacere por medio de una praxis política transformadora. ¿Y quiénes son aquellos que osan tener las ideas y fórmulas adecuadas para esta justa transformación? Evidentemente, no las masas subyugadas al sistema dominante, sino una vanguardia academicista y militante de iluminados e iluminadas. Pareciera que lo que antes eran rasgos de la sexualidad humana son cooptados ahora conceptualmente y reasignados a una clase particular cada uno de ellos: los rasgos particulares que antes se agrupaban en una determinada noción de estructura clínica ahora son transformados en múltiples expresiones de algo llamado "género" que verán nacer nuevas y extrañas especies. Al hacer primar el género por encima de las diferencias biológicas, se derivará de allí toda una serie de diferencias identitarias. Surgirán curiosas variedades en el jardín humano, elementos estructuralmente unitarios que aspirarán a ser su propia individuación de individuaciones. Pero no sólo eso: a la vez que esto ocurre, ahora el hombre, el ser humano, es quitado del pedestal que caracteriza a todo el mundo humano occidental, para ser colocado entre los primates y simios peludos (de los cuales él es el menos peludo), como hace Harris. En los años 90, el proyecto Great Ape Project ("Proyecto Gran Simio") proponía –de la mano de activistas, asesores e intelectuales como Peter Singer y Richard Dawkins- que los grandes simios como el chimpancé y el orangután son susceptibles de poseer los mismos derechos morales que las personas dada su proximidad evolutiva a ese simio escasamente peludo que es el hombre, y que por tanto dichos simios poseen derechos humanos. A la vez que la sexualidad implosiona en múltiples géneros, la humanidad del hombre es nivelada por el más protervo rasero de los biologismos materialistas de nuestro tiempo. Es extraño: los grandes simios no construyen géneros sexuales, mundo simbólico ni cultura, ni entienden de derechos u obligaciones civiles y morales, pero al tiempo que se postula su cuasi-humanidad, el hombre es a su vez nivelado como un mero simio entre los simios. A la vez que se reivindica humanidad para las criaturas no humanas, no se deja de postular la animalidad del ser humano; a la vez que se dice que la naturaleza del hombre es la no-naturaleza y su posterior construcción social, se proclama que la naturaleza del hombre es meramente animal. ¿Isostenia antropológica? Nos vemos en la perentoria necesidad de interrogarnos: ¿posee el hombre una naturaleza sí o no? Desde luego que sí, pero el hombre no es un simio ni una tabula rasa.

El psicólogo evolutivo de Harvard Steven Pinker ha realizado una brillante tarea en el desmantelamiento y refutación sistemática de los planteos de la tabula rasa en una

obra lúcida y arrolladora, '*The Blank Slate…*' (2002), de cuyos aportes nos serviremos ulteriormente. Esto que hemos expuesto lleva implícito otra cuestión de fondo, que también analizaremos en su momento: la negación de la existencia de una naturaleza humana. Para estas corrientes, hablar de naturaleza humana es básicamente un pecado capital, así como un crimen contra la inteligencia. Este pasaje intelectual, como muy bien subtitula Pinker el título de su obra, se trata de una auténtica *modern denial of human nature*, una *moderna negación de la naturaleza humana,* que ya arrancó en la Ilustración europea con Rousseau. Al ser rechazados todos los aportes provenientes de la psicología biológica y la neurociencia, estas corrientes son un obstáculo para el avance en la comprensión científica de la mente, dice Pinker, en tanto no aceptan que el supuesto "género" del que hablan las *feminists* posea una ontogénesis, una psicogénesis y una base que no dependen únicamente de lo social. La mente del hombre y de la mujer difiere en muchos aspectos por factores que trascienden la socialización. (Pinker, 2002, p. 338) Esto desagrada a las feministas, pues ven en ello el riesgo de una justificación de la idea de inferioridad de la mujer y de la consecuente falta de igualdad social. Se comportan como dogmáticas escolásticas que no desean mirar los astros a través del telescopio. Naturalmente, Pinker ha sido tildado como políticamente conservador, defensor de posturas *innatistas*, lo cual, más o menos equivale -en la jerga políticamente correcta del academicismo blando- a decir que se trata de un *fascista*. No es al primero que le sucede, sino que les ha sucedido a muchos otros anteriormente. También nos exponemos a que nos ocurra a nosotros.

Lo que estos movimientos no desean aceptar es que la mente, el psiquismo, no es un producto servido a gusto de consumidores, sino que obedece a complejos procesos evolutivos que provienen de una realidad ontológica pre-social y pre-individual. Lo social vendrá después. Una persona que se tropieza por la calle y cae al piso, lastimándose, puede sentir en ese momento muy poca simpatía hacia la ley de gravedad, pero esta no cesa ante el conjuro de maldiciones de la palabra lanzadas al viento, sino que sigue allí, operando por fuera de los dominios de nuestro pensamiento mágico y cabalístico, desde una realidad presocial del orden natural. Con la constatación conceptual de la mente ocurre algo parecido: la mente no es meramente una construcción social, una mera inscripción de relaciones sociales sobre una tabula rasa. Tal como veremos hacia el final de esta obra, la genética y la neurociencia tienen cosas de suma relevancia que decir acerca del tópico que estamos tratando: la sexualidad, y específicamente la homosexualidad. Como muy bien ha dicho el biólogo Edward Wilson, '*neurobiology cannot be learned at the feet of a guru. The consequences of genetic history cannot be chosen by legislatures.*' (1978, pp. 6-7) Es decir: la neurobiología no es algo que se aprenda a los pies de un gurú, y las consecuencias de nuestra historia y bagaje genético no dependen de voluntades legislativas (al menos por ahora).

La psicología anglosajona no se ha atrevido a adoptar una entera concepción de tabula rasa, pero estando a su vez influida por los estudios de género y por lo que el propio Colman llama "psicología feminista", se mantiene a mitad de camino con definiciones

grises en su tenor. Andrew Colman, en el famoso *Diccionario de Psicología*, afirma que el género son los patrones de conducta, actitudes y características de personalidad "estereotipadas" percibidas como femeninas o masculinas dentro de una cultura. (2009, p. 309)

### B) Desde las "ruinas del Logos": *mundo de polimorfismos y cuerpos post-humanos*:

*"La historia del progresismo sexual recurre una y otra vez a la posibilidad de un nuevo lenguaje y a la promesa de un nuevo modo de ser".*
Judith Butler, 2010, p. 155.

Entonces, el postestructuralismo en tanto corriente encierra diversas teorías y productos intelectuales de las más variadas disciplinas, que en conjunto, como muy bien dice Michael Peters, constituyen un modo de pensar, un conjunto de quehaceres interpretativos (hermenéuticos) para el abordaje de fuentes "clásicas" y canónicas del pensamiento, un rechazo por la metafísica del Logos heredada del mundo clásico, así como un distinguible estilo de hacer filosofía. (Michael Peters, 2001, p. 1) Los postestructuralistas rechazan el Logos: la abanderada del feminismo Judith Butler, de quien ya hemos hablado, en una de sus últimas obras asegura estar hablando desde las “ruinas del Logos” a la hora de efectuar sus planteos de género. (2011, p. XIII) Butler viene sentenciando desde hace al menos dos décadas que el sexo no sólo es “normativo” (por ello habla de “género”), sino que es rechazable todo planteo que haga del sexo biológico una plataforma de significación de la identidad, dado que ello es una “metafísica de la sustancia” funcional a instrumentaciones políticamente opresivas y culturalmente conservadoras. Ello implica que la identidad sexual queda, ahora, escindida de la anatomía, y a su vez de la orientación sexual. Al parecer, mediante el conjuro cabalístico de la palabra, Butler se ufana de poder suspender la ley de la gravedad al tropezarse con los límites del mundo natural. Dicha ideóloga afirmará que en nuestra cultura existe una "heterosexualización del deseo" que se presenta como la verdad sobre el sexo y el deseo mismos. (1990, p. 17) Butler llegó para cuestionar que esto deba ser así.

Volviendo al constructivismo social y al deconstructivismo, dicho estilo -del cual Bunge ya nos adelantaba algo- se constituye por el uso sistemático de la elipsis y del subterfugio retórico: léase un libro de Derrida y se tendrá una sensación de malestar, de girar en un abstruso carrusel en donde no se llega a nada en concreto luego de grandes elipsis de ideas confusas y de juegos de lenguaje mientras se pasan las páginas. Esto que se ve reflejado en la prosa misma de Derrida, es lo que los deconstructivistas hacen a la perfección con las obras de Platón o con la Biblia. Incluso con Freud, Lacan y la antropología que estudió las relaciones de filiación y parentesco. O con los parámetros y valores de la cultura. Este es el punto en el que los

postestructuralistas rechazarán el estructuralismo, el punto en el cual éste se vuelve *demasiado conservador*. Dice Dosse: *'Derrida's strategy was that of deconstruction. This meant both destruction and construction, a strategy that made it possible to recognize the traces of Western metaphysics in the thinking of the other, while introducing a new manner of writing*.' (Dosse, 1997, p. 21) Esta "nueva manera de escribir" apunta a la destrucción de la metafísica del Logos y a subvertirlo todo.

Eso que Marvin Harris denomina "moderna antropología" viene a la salvaguardia de estos planteos, con los cuales se fusiona y retroalimenta: dice Harris que dicha moderna antropología se opone firmemente a la tesis de que *la anatomía sea el destino*, lo cual, en el idioma posestructuralista, significa afirmar que las mujeres no nacen políticamente subordinadas a los hombres. (2009, pp. 440 ss.) Es realmente extraño: hablar de anatomía sexual en relación con roles de la cultura ya resulta sospechoso -para estos planteos y estas figuras- de la pretensión de la defensa de una subordinación política y cultural de la mujer bajo el yugo de relaciones sociales de dominación. Pero lo cierto es que la anatomía, en primera instancia, es simplemente eso: meramente anatomía, aunque estas figuras imputarán que la anatomía es empuñada por los reaccionarios como la excusa para la defensa de la opresión a través de concepciones naturalizadas de lo sexual. Basta plantear el tema, la discusión, y surge esa fobia ya preautomatizada –cual reflejo de Pavlov- por aquello que Butler denomina la *metafísica de la sustancia*. Mucho cuidado con la anatomía: ¡no sea que con su puesta en escena defendamos por antonomasia (¿e "inconscientemente"?) oscuras concepciones conservadoras sobre la sexualidad y los roles del hombre y la mujer!, parecieran advertirnos a cada paso los constructivistas y materialistas de todas las horas.

Tendremos ahora tres componentes escindidos que hacen a las diversas "especies" del nuevo uso conceptual de género: sexo (anatomía), identidad y orientación del deseo. Ser hombre y ser mujer ahora no es más que una *construcción social y simbólica* no derivable de la anatomía (sino que el sistema de poder patriarcal dominante lo hace percibir así, de forma "naturalizada", dirán ellos, aquel que ligó la anatomía con despóticas concepciones milenarias), y de este modo, se da lugar a que *otras construcciones* sean posibles, todas aquellas del rubro *queer:* homosexuales, bisexuales, transexuales, transhomosexuales, intersexuales, cisgéneros y pansexuales. Un transhomosexual (que no es lo mismo que un transexual) de sexo masculino que deviene en un cuerpo femenino, poseería una identidad femenina (construcción social y simbólica) en un cuerpo previamente masculino, pero su orientación no cambia: deseando devenir mujer, gustaba antes de las mujeres cuando poseía su genitalidad masculina, y sigue estando atraíd*a* ahora hacia las mujeres con su nueva genitalidad femenina. Se conserva la orientación y el objeto sexual, pero se cambia la identidad y la genitalidad, o en palabras más exactas, se acomoda la genitalidad en función de la identidad de género con una ya previa orientación sexual de objeto.

Muy recientemente ha surgido *otra construcción* más en el mundo desarrollado: son los *rubber dolls*, ("muñecas de goma"), hombres que sin dejar de sentirse atraídos por

las mujeres, y sin considerarse estrictamente travestis, se visten con prótesis artificiales de goma que emulan cuerpos femeninos hermosos y perfectos, y caminan así por las avenidas de Londres, Los Angeles y de Escandinavia. Estos hombres, aparentemente, no vivencian su genitalidad con horror (como sí les sucede a los transexuales y los transhomosexuales), por lo que no desean someterse a cirugía, pero tampoco se consideran travestis y no poseen en principio una orientación homosexual. Ellos alegan que gustan mirarse al espejo y ver en ellos mismos la perfección femenina a la que no pueden acceder en términos de conquista sexual. (*El País*, 2014) Estamos aquí ante un peculiar avatar del narcisismo, de la imagen corporal y de eso que la psicoanalista Joyce McDougall denominó en su momento "neosexualidades" (cuestión que veremos). Un (¿a?) *rubber doll* es un ejemplo muy claro de lo que se denomina sujeto *queer*. Una corriente que engloba a todas las anteriores es la denominada "teoría queer" o *queer theory*, desprendida de las corrientes *queer* que ya hemos mencionado.

Desde una vuelta hacia el marxismo, y desde un repensar el comunismo, dos intelectuales actuales, Antonio Negri y Michael Hardt, criticarán que estas mutaciones de la sexualidad sean capturadas por el orden capitalista global (lo que ellos llaman "Imperio") para generar plusvalía a partir de las mismas (la industria, la cultura de servicios, etc). No obstante, ven en estas extrañas mutaciones una posibilidad revolucionaria y liberadora en sí misma, y se les ha ocurrido que se las puede denominar "cuerpos posthumanos":

> Las normas convencionales de las relaciones corporales y sexuales entre y dentro de los géneros están crecientemente abiertas a los desafíos y la transformación. Los propios cuerpos se transforman y mutan para crear nuevos cuerpos posthumanos. La primera condición de esta transformación corporal es el reconocimiento de que la naturaleza humana no está en modo alguno separada de la naturaleza como totalidad, que no hay límites fijos y necesarios entre el humano y el animal, el humano y la máquina, el macho y la hembra, etc.; es el reconocimiento de que la misma naturaleza es un terreno artificial abierto para nuevas mutaciones, mezclas e hibridizaciones. (...) mutación ontológica en acción, la invención concreta de un primer lugar nuevo en el no-lugar. Esta evolución creativa no ocupa, meramente, algún lugar existente, sino que inventa un nuevo lugar; una metamorfosis que rompe todas las homologías naturalísticas de la modernidad. (Negri & Hardt, 2000, pp. 122-123) (El subrayado es nuestro)

Ya lo vemos, pues: la naturaleza humana (que aquí no aparece negada en su existencia) es un terreno artificial abierto, *plástico* podríamos llegar a decir, para todo tipo de mutaciones e hibridizaciones sexuales “posthumanas”. Así, estas "mutaciones ontológicas en acción" constituyen la creación de *n sexos*, haciendo de lo que antes no tenía un lugar *un lugar* desde *lo otro*.

## C) El fascismo: ese temible *Daemon ex machina*:

*Para conseguir la igualdad de derechos (...)*
*el movimiento feminista tiene que ser también agresivo. (…) igualdad*
*de derechos no es todavía libertad.*
Herbert Marcuse (1983, p. 18)

¿Qué puede llegar a suceder si en un ambiente culturalmente ya liberal en buena medida –como USA en los años 70- todas estas ideas van adquiriendo extensión y fuerza, propagándose desde las academias hacia los movimientos políticos y grupúsculos de militantes activistas? El resultado podría llegar a ser una organización de acción deliberada como el *National Gay and Lesbian Task Force* (*Fuerza Nacional para un Cometido Gay y Lésbico,* en la cual profundizaremos en su momento), o podría llegar a ser el activismo feminista radical del denominado "lesbianismo político", rama radical de las new feminists, el cual es aliado del marxismo cultural y del constructivismo social radical. (Pinker, 2002, p. 342) Brindemos solo una muestra de esto último para que nuestro lector se familiarice con el tenor de estos discursos:

> En los años 70 (...) estábamos construyendo un nuevo universo feminista. (...) Toda mujer podía ser lesbiana. Se trataba de una opción política revolucionaria que, si millones de mujeres la adoptaran, llevaría a la desestabilización de la supremacía masculina, en la medida en que los varones perderían los fundamentos de su poder (...) sería la base a partir de la cual podríamos desarmar el poder masculino. Crearía un universo alternativo para la construcción de una nueva sexualidad, una nueva ética, una nueva cultura en contra de la corriente dominante masculina (*malestream*). Un núcleo energético desde donde irradiarían nuevos valores positivos, feministas y lesbianos, transformando el mundo a favor de las mujeres y acabando con la sado-sociedad. (Jeffreys, 1996, pp. 11-12)

Sheila Jeffreys es una de las principales intelectuales feministas de corte radical del mundo anglosajón, ligada a viejos grupos y organizaciones de izquierda. Herbert Marcuse, una de las figuras más sobresalientes de la Escuela de Frankfurt y padre de la "nueva izquierda", hablaba de la necesidad de alcanzar un "socialismo feminista", y afirmaba: *"el socialismo feminista tendrá que fundar y desarrollar su propia moral, que deberá ser otra cosa, más que la mera negación de la moral burguesa".* (1983, p. 26)
Obsérvese bien el componente del discurso de Jeffreys: la sexualidad como una “opción política”, como una realidad que puede ser desarmada y reconstruida (¿deconstruida?) a voluntad, y promovida como tal en aras de la destrucción de todo un sistema: la “supremacía masculina” que Jeffreys cree poder imputar a la civilización en general. Y ello tiene un precio que Jeffreys desea que muchas mujeres paguen: la “lesbianización”, la homosexualización como forma de *liberación de la mujer*. Esto no era ideológicamente del todo nuevo, sino que ya tuvo su antecedente en el pensamiento de Simone de Beauvoir: *"la mujer que se hace lesbiana porque rechaza la dominación masculina, saborea frecuentemente el gozo de reconocer en otra a la misma orgullosa amazona (...) una mujer que quiere gozar su feminidad en brazos femeninos, conoce también el orgullo de no obedecer a ningún amo".* (2011, p. 360)

El feminismo radical había comenzado a fermentar desde fines de los años 60. *Redstockings* tuvo como figura fundadora y emblemática de fuste a la joven intelectual judía Shulamith Firestone, autora de una importante obra que apareció en 1973 en inglés: *La Dialéctica del Sexo.* En ella supo enunciar muy bien lo que el nuevo feminismo radical aspiraba a ser:

> De acuerdo con la concepción feminista radical, el nuevo feminismo no se limita a ser el renacimiento de un movimiento político organizado a la búsqueda de la igualdad social. Es la segunda ola de la revolución más importante de la historia. Objetivo: la destrucción del sistema más antiguo y rígido de clases/castas existente, el sistema de clases basado en el sexo –sistema fosilizado en el curso de miles de años y que presta a las funciones-tipo varón/hembra una falsa legitimidad y una permanencia aparente. (1976, p. 25)

La historiadora Alice Echols ha recogido numerosos testimonios de aquellos años, los cuales se resumen en: promoción de la subversión de los roles y valores tradicionales, así como un explícito anhelo de desestabilización de la familia tipo. (1989, p. XI) Cobra fuerza aquí para las feministas un lema altisonante del Mayo francés del 68: *todo lo personal es político.* Para estas miríadas militantes *lo sexual es político*. Las construcciones sociales *son políticas*. Firestone, figura siempre sagaz y radical, distinguía tres "tendencias" a las que ella criticaba dentro del feminismo de los años 60: una es lo que ella denominó como "feminismo conservador", que tan sólo bregaba por solucionar los "síntomas superficiales" del sistema social sexista, tales como desigualdades ante la ley y derechos civiles; un mero *feminismo sufragista*. Por otro lado, un feminismo de izquierda que estaba más comprometido con la izquierda misma (dominada por los hombres, claro) que con las mujeres, tendencia presente tanto en comités sindicales y en "sub-facciones de izquierda". Firestone tachaba, obviamente, a estas mujeres de "agentes colaboradoras" del sistema sexista, llenas de vacilación y con un sentimentalismo frívolo hacia las "hermanas oprimidas del mundo". Por último estaban los/as *políticos feministas*, un simple izquierdismo de implicancias políticas, la tendencia predominante en la cultura contestataria. Todas estas tendencias se adaptan, según nuestra feminista, a un factor de convergencia y sobredeterminación en común: la obligada adaptación de las iniciativas feministas a una estructura sexista y masculina preexistente. (1976, pp. 45 ss.) Por ello, a estas tendencias presuntamente unívocas, había que oponerles un *feminismo radical*, respecto del cual ya hemos visto su definición.

Tenemos en Jeffreys y en Firestone ejemplos auténticamente perfectos e ilustrativos de eso que el sociólogo Gilles Lipovetsky denominó más recientemente como *sexual warfare*:

> El [neo] feminismo desarrolla, en la mujer, el odio al hombre, asimilado a un enemigo, fuente de opresión y de frustración; al tener cada vez mayores exigencias hacia el hombre que él no puede satisfacer, el odio y la recriminación se extienden en esa 'sexual warfare' característica de nuestro tiempo. (2003, p. 69)

El sociólogo se refiere a la mutación que ha tenido el "feminismo clásico" (el cual luchaba por equidades laborales, sociales y políticas) luego del Mayo francés del 68. Eso que señala es lo que estas activistas *neofeministas* buscan todo el tiempo: fomentar una guerra sexual trasnacional y multilateral entre hombres y mujeres, producir una lastimosa y severa discordia social sobre la base de un discurso ideologicista: destruir el "patriarcado". La heterosexualidad *es una institución política de dominación masculina*, sentencia Jeffreys de forma contundentemente axiomática. (1996, p. 23) *Mujeres del mundo, liberaos: volveos lesbianas y destruid a los hombres.*
La feminista radical Catharine MacKinnon (intelectual en la cual profundizaremos hacia el final de esta obra), se pregunta qué significa acaso decir que "una mujer tuvo sexo tres veces". Significa -dice- aludir a que un pene erecto entró tres veces en el cuerpo de esa mujer -o en algún "orificio sustituto" (sic)-, para luego eyacular, mancillándola. He ahí el patriarcalismo: la sexualidad conceptualizada y articulada exclusivamente en el "coito" como núcleo esencial de referencia cultural dominante. (1989, p. 133) El coito (noción que en MacKinnon se vuelve laxa) será conceptualizado por estos movimientos lisa y llanamente como un acto fascista. ¡También el coito (heterosexual) es fascismo finalmente! Para estas distinguidas intelectuales y activistas, el fascismo es ubérrimo, está en todas partes: Andrea Dworkin (otra feminista del activismo lésbico-político) será aquella que teorice hasta las últimas consecuencias el coito como acto fascista, como "fascismo sexual". El fascismo al parecer es el gran *Daemon ex machina*,[18] que con sus aserciones fehacientes y rígidas vendrá a perturbar el mundo imaginario de las *new feminists*, sembrado de sádicos falos y sangrías sexuales arrolladoras.

En una obra impactante llamada *Right Wing Women* ("Mujeres de la derecha"), Dworkin afirma que este sistema patriarcal opresor entrena, forma a las mujeres del mundo no ya siquiera sólo para desear al monstruoso y perverso Hombre sexualmente, sino que el sistema apunta a que la mujer desee al hombre incluso "metafísicamente". (1983, pp. 81-83) Aparece de nuevo, pues, el rechazo visceral hacia la metafísica (a una presunta metafísica), tan propia de los discursos posmodernistas. Así, una mujer subyugada a la metafísica patriarcal es, inexorablemente *mujer de la derecha*. En cambio, si se es revolucionaria, si se es *de izquierda*, se es lésbica. Si se es mujer, la homosexualidad es corolario de revolución. Hablamos de una académica e ideóloga que se ha desempeñado en las Universidades más importantes de USA, como ser la Universidad de Minnesota.

---

[18] En el teatro clásico, la expresión *"deus ex machina"* ("dios en la máquina"), es una figuración que refiere a la introducción instrumental de un personaje, el cual puede ser un dios griego propiamente, para poder explicar el devenir de una escena aunque ésta carezca de una lógica por sí misma. Aquí hemos reemplazado "deus" por "daemon" (demonio), para hacer alusión al papel que estas feministas asignan a la noción de "fascismo".

Qué lejos y a cuánto ha llegado, pues, el viejo jacobinismo inaugurado por la revolución francesa: se ha instalado en el corazón más profundo de la sexualidad humana. Es que así es como las llamaremos de ahora en más: *jacobinas.*[19] Ideólogas de este tipo son el ala y facción jacobina del feminismo contemporáneo. Veremos también, en nuestro capítulo final, que toda esta especie de "antimetafísica antipatriarcal" servirá a Dworkin para justificar una nueva fase del sionismo, dado que Dworkin, en calidad de activista de ascendencia judía, toma la lucha contra el hombre como una lucha pro-sionista, en donde la noción de holocausto se vuelve más o menos sinónimo de opresión a la mujer universal, de holocausto civilizatorio contra la mujer. Así es como lo plantea en una de sus últimas obras titulada *Scapegoat: Israel, Jews and Women's Liberation*: *'Every one of these rapists is a Nazi; and every one of the raped is a Jew: which is to say that rape is a manifestation of sexual fascism, the woman the scapegoated victim'*. (2000, p. 50) Es decir, si el coito heterosexual es el nudo gordiano del sistema patriarcal, y si por tanto el coito es *violación* (por ser un acto fascista), entonces, el fascismo es meramente expresión honesta y directa de la perversa naturaleza humana del varón (naturaleza patriarcal), produciéndose así una relación de lo que podemos llamar *mutua convertibilidad de términos*: cada hombre es un fascista (al menos en potencia), y cada nazi fue un hombre patriarcal fiel a su naturaleza humana patriarcal ya inherentemente fascista. Por tanto, cada mujer que sufre los embates de la perversa naturaleza humana masculina (sea violada, o sea tan solo madre al servicio de la reproducción de la especie) es como una víctima judía sobre la que el perverso y monstruoso fascismo echó sus garras. Osado *silogismo*. Frente al deseo de rechazo de toda metafísica patriarcal, y convencida de que la mujer no es heterosexual por dictado de su naturaleza sino por la antedicha metafísica patriarcal que la conmina a la opresión, Dworkin termina inventando otra metafísica que justificaría el ataque hacia las anteriores: la de una naturaleza humana inherentemente fascista. ¡Cuán lejos ha llegado el fantasma del fascismo luego de 1945, penetrando el mundo imaginario de estas excelsas luchadoras sociales posmodernistas!

Es que estos movimientos (como muy bien dice Marvin Harris), al ser el ala radical de la revolución sexual cultural (nosotros le llamamos *facción jacobina*), además de lo antedicho, se han encargado de producir todo un bagaje teórico en donde la maternidad es considerada como una pesada maldición impuesta por el patriarcado a las mujeres: si la mujer desea ser libre, si no logra lesbianizarse, al menos que rechace la maternidad como ideal. El embarazo es, para ellas, una *deformación sobre el cuerpo* impuesta por el patriarcado al servicio de la especie y los intereses de la civilización, y el feto es proclamado como un *inquilino* no deseado y hasta como un *parásito*

---

[19] En el último capítulo veremos por qué hemos elegido precisamente esta denominación de "jacobinas".

biológico colocado por el patriarcado en el cuerpo de la mujer. La maternidad es considerada un estado de *decadencia psicológica y física*. (Harris, 2006, pp. 127 ss.) Shulamith Firestone hablaba de *suprimir la niñez*, es decir, el vínculo entre madre e hijo es el de una "opresión mutuamente compartida", por lo tanto eliminémoslo. Liberar a la mujer implicará *liberar al niño*, dado que la opresión de la mujer está en la crianza y en sus *funciones procreadoras*. (1976, pp. 93 ss.) El corolario que se desprende de esto es la defensa del abortismo como postura ideológica en nombre de los derechos de la mujer. Como es de esperar, la mayoría de las mujeres no han adherido explícitamente a estos enunciados, pero ello no importa tanto de momento en que expresan una realidad que, aunque enunciada en otros términos mucho menos procaces, constituye la creciente tendencia de millones de mujeres que en Occidente renuncian a la maternidad en función de conservar un ideal de belleza corporal y un proyecto individual(ista) de vida. Adherir al espíritu de una época y sus enunciados va más allá del contenido explícito de los mismos; existe una dimensión colectiva y transindividual que captura las prácticas más allá del nombre en el que las mismas sean llevadas a cabo. Dice el propio Marvin Harris: *"evidentemente sólo una pequeña minoría de las feministas mantiene estas posiciones extremas, pero a juzgar por la caída de las tasas de natalidad, el mensaje no ha caído en saco roto".* (Harris, 2006, p. 128) Precisamente, ciertos grupos radicales como las *Redstockings* de New York tuvieron como consigna medular al abortismo, *the issue of abortion*, tal como le llamaban. (Echols, 1989, pp. 140 ss.) La mayoría de las mujeres no se atreven o no desean adherir a consignas tan radicales (y estas feministas lo saben, no son tontas) e insanas, pero ello no importa tanto, de momento en que el feminismo reformista, posteriormente a los 70, se desprenderá en sus raíces últimas en una versión mucho más light y solapada del propio feminismo radical, aspecto resaltado por la historiadora Alice Echols, pero con una diferencia de fondo: mientras el ala radical deseaba destruir el "sistema de clases" sexo-género, el reformismo feminista de izquierda apuntará a "revertir" el valor cultural del hombre. (1989, p. 6) Es decir: devaluar la masculinidad en lo cultural. Esto será un proceso histórico (por una vía o por la otra, la radical o la reformista liberal) de lo que Echols[20] denomina *female self-assertion*. (1989, p. 14) La estrategia es, como decíamos páginas atrás, el *soft power*.

Específicamente respecto a su condición de madre, estas corrientes aluden de que no hay nada mínimamente innato de tendencia maternal en la mujer, que todo ello es la construcción social de una cultura propiamente androcéntrica que modeló a la mujer a su imagen y semejanza, acorde a sus requisitos y exigencias sexistas patriarcales. Lo

[20] Alice Echols se denomina a sí misma una *partisan feminist*, una "feminista guerrillera" que en calidad de escritora aspira a "iluminar" (obsérvese el léxico jacobino e iluminista *a la francesa*) en las razones de la lucha a las mujeres. (1989, p. 19)

cierto es que esto no resiste los más básicos conocimientos en psicología, psicoanálisis, pero tampoco antropología cultural. Dice el antropólogo Malinowski:

> La maternidad es un ideal ético, religioso y artístico de la civilización. El derecho y las costumbres conceden un sitio de privilegio a la mujer embarazada: debe considerársela sagrada y ella misma ha de sentirse orgullosa y feliz de su condición. Hechos históricos y etnográficos prueban la practicabilidad de este ideal. (1994, p. 164)

---

### D) Escuela de Frankfurt e izquierda cultural: *un argentino toma las riendas*.

Así, tiene plena razón también -creemos- el filósofo británico Roger Scruton cuando plantea -en una entrevista concedida a *The Guardian*- que luego de 1968 surgieron ciertas tendencias *problemáticas* con la marea de la revolución cultural occidental, que se conjugan en el feminismo radical y el deconstructivismo en tanto ideas de vanguardia para una praxis de contra-cultura. (Edemariam, 2010, p. 4) Eso es lo que estos movimientos precisamente son: un gran Frente de *praxis contra-cultural* a través de la vanguardia política y academicista. El historiador de izquierda Eric Foner también hablará del discurso de la libertad sexual de los 60 como acto de contracultura, la "revolución del amor", junto a "las melenas y las drogas". Esta marea de izquierda cultural pujante de los países ricos, estaba compuesta por juventudes de las clases medias portadoras de un profundo malestar, y que a diferencia de la "vieja izquierda", no era ya la lucha de clases la consigna de boca en boca, sino denunciar al hogar como prisión burguesa, el derecho al sexo sin reproducción y el aborto. (Foner. 2010, pp. 459-468)

Sin embargo, muchas de estas ideas no nacen plenamente en los 60, sino que ya se hallaban “fogueadas” muchos años antes; en los 60 tan solo germinarán en las masas juveniles. Este ordenamiento, que con la posmodernidad tiende, paulatinamente, a ser hoy un estado generalizado de las cosas, no es otra cosa que el paradigma histórico que se ha ido paulatinamente afianzando y extendiendo globalmente luego de la victoria de los Aliados en 1945. Mundo capitalista y liberal, con sus grandes usinas de producción ideológica y de sentido en las academias anglo-francesas. La tendencia ideológica hegemónica de hoy de dicho paradigma -tal como veremos, aunque se diga lo contrario- es el *progresismo*, que como muy bien ha dicho el filósofo argentino Alberto Buela, no es otra cosa sino el *pensamiento laico* que domina hoy. (2008, p. 107)

Dentro de la corriente postestructuralista, el marxismo no ha sido abandonado, sino que el marxismo deviene ahora en *marxismo académico*, principalmente retomado desde la lectura que hizo Althusser de Marx y de la llamada *nueva izquierda* de la Escuela de Frankfurt encabezada en estos tópicos por el filósofo Herbert Marcuse. Es que estas epistemologías y teorías (tal como trataremos en profundidad más adelante), han venido a nutrir a la vieja *izquierda cultural*, en su faceta derivada de

Gramsci. Esto es muy claro en el caso de un Harry Hay. Pero a diferencia de la "vieja izquierda" de la que nos hablaba Eric Foner, ahora estamos ante algo distinto.
Una vez que el marxismo revolucionario se volvió totalmente inviable en las sociedades capitalistas y desarrolladas de posguerra, los movimientos activistas organizados de las minorías, nutriéndose del postestructuralismo y del constructivismo social, continuaron la tarea emprendida mucho antes ya por la izquierda revisionista gramsciana, aquella que en lugar de buscar subvertir la sociedad sobre la base de la revolución marxista y la dictadura del proletariado, buscaba hacerlo en cambio dando ahora una *batalla por lo cultural*. La batalla cultural, desde fines de los años 60, será por el lado de la izquierda progresista inspirada en la Escuela de Frankfurt, el neo-marxismo académico, así como el constructivismo social radical y el postestructuralismo aplicado a todo el orbe de lo socio cultural.
La Escuela de Frankfurt nacerá en dicha ciudad alemana como un pujante movimiento intelectual neomarxista en los remotos años 20, aunque financiado con el capital de la exitosa familia de inmigrantes judíos en la Argentina, los Weil, quienes devinieron en ese país en multimillonarios empresarios con el negocio de exportación de cereales y granos, consolidando un verdadero emporio. En los años 20, el joven heredero de la fortuna familiar (una de las más promisorias de Argentina), Felix Weil, en permanente contacto con la comunidad marxista y judía de Alemania, establecerá los lazos necesarios allí, pero será incluso designado miembro activo del Komintern bolchevique para Argentina y Sudamérica, tal como ha dilucidado en una reciente investigación de primer nivel el argentino Mario Rapoport (2014), y quien ha dado un cómico pero muy ilustrativo rótulo a Felix Weil denominándolo *bolchevique de salón*. Weil, además de mecenas de una nueva vanguardia intelectual en ciernes ligada a la segunda comunidad judía más importante de Alemania (Frankfurt), cumplía tareas de inteligencia, enviando permanentes informes hacia la Rusia bolchevique sobre la situación sociopolítica de nuestra región. La Escuela de Frankfurt –donde Marcuse estuvo prácticamente entre los primeros y más destacados miembros- le dio al marxismo un nuevo oxígeno durante gran parte del siglo XX hasta hoy, rescatándolo de una ortodoxia en ruinas: *"Renovar al marxismo de la putrefacción en la que lo tenía olvidado la ortodoxia; hacerlo esquivo a los dogmatismos partidarios: esas eran las tareas."* (Rapoport, 2014, p. 181) Esta vanguardia intelectual nacerá bajo la forma jurídica de una sociedad de responsabilidad limitada asociada a la Universidad de Frankfurt y al Ministerio de Cultura alemán, y sería conocido como *Instituto de Investigación Social* (*Institut für Sozialforschung*). Además de Hermann y Felix Weil, estuvieron como fundadores Max Horkheimer, Kurt Gerlach, Jacob Vogel y Arthur Oppenheimer. (Rapoport, 2014, pp. 213-215) Acorde a los estándares de la época, sus recursos eran realmente prominentes: una biblioteca de 42 mil volúmenes, un archivo de materiales únicos acerca de la revolución bolchevique de 1917 y del movimiento obrero mundial, así como acceso a 412 revistas y 40 diarios, muchos de ellos extranjeros. Los idiomas manejados eran (en orden de importancia): alemán, inglés, francés y ruso. Hacia 1928, alrededor de 6 mil personas habían pasado por las salas del

Instituto. (Rapoport, 2014, p. 220) Las actividades de mecenazgo de Weil no se limitaban a financiar este Instituto: también financió, durante el período de Weimar, obras de teatro político (Erwin Piscator), películas propagandísticas como *El Acorazado Potemkin*, al igual que una editorial neomarxista.
Una vez emigrados sus miembros a USA debido al nazismo, esta vanguardia neomarxista triunfará allí de pleno y pasará a ser conocida como "teoría crítica". Dicha corriente no será menor, dado que desde los años 70 y 80, viene siendo nada menos que el modelo de pensamiento filosófico que utiliza la UNESCO, entre muchas otras organizaciones a nivel mundial. (Wheatland, 2009, p. 273)
Esta corriente de izquierda cultural funcionará de pleno en el propio seno del mundo capitalista y liberal: se trata de una conjunción de liberalismo con "marxismo cultural" (aplicado a la cultura), y precisamente, de manera *esquiva a los dogmatismos partidarios* como muy bien ha dicho Mario Rapoport. En otras palabras: epistemologías y corrientes como el constructivismo social radical y el postestructuralismo en general son el vector y la matriz de ideas para la revolución cultural de las izquierdas de los países ricos, además de la Escuela de Frankfurt. No ya la revolución basada en la cadavérica idea de la dictadura del proletariado (la cual en el viejo mundo se había entrado a agotar ya en los años 20 del siglo XX), sino de la paulatina revolución cultural por las vías de la vanguardia progresista, de la vanguardia cultural, promovida desde las academias más prestigiosas del mundo anglosajón, auténticas usinas del pensamiento progresista que buscan confluir en los frentes de izquierda (a veces incluso en la derecha liberal de esos países), así como en los parlamentos del mundo demoliberal en su generalidad. La teoría crítica abandona el postulado de lucha de clases y lo sustituye por el conflicto Hombre-Naturaleza. *"En verdad, a ese marxismo lo 'matizaron' y abrieron sus horizontes intelectuales, según los distintos investigadores, con autores como Freud, Weber, Nietzsche, Kant y, sobre todo, Hegel, aunque Marcuse y Benjamin (en su caso, con una fuerte articulación con la cábala judía, la teología, el surrealismo, y, al igual que Marcuse, el psicoanálisis), se siguieron reivindicando marxistas"*, dice Rapoport. (2014, p. 249) A su vez –tal como profundizaremos en nuestro capítulo sobre el *Putsch a la APA*- la teoría crítica pondrá en el lugar de la casilla de la lucha de clases a las minorías sociales en tanto nuevo sujeto de praxis política.
Abandonar ciertos postulados marxistas "esenciales" pero reivindicarse asimismo filosóficamente marxista nunca fue un obstáculo, incluso para intelectuales no vinculados a la Escuela de Frankfurt: figuras como Derrida y Deleuze nunca se declararon antimarxistas ni desearon superar a Marx, sino todo lo contrario. Para Deleuze, *estar a la izquierda* era nunca cesar de ser *minoría* y de reivindicarse como minoría (obsérvese la similitud con Marcuse en este punto), así como de agenciar lineamientos y constructos de guerra contra el orden establecido. Poco antes de suicidarse en los años 90, Deleuze se encontraba de hecho trabajando en un libro sobre Marx, el cual iba a llamarse precisamente *"Grandeza de Marx"*... (Michael Peters, 2001, pp. 33 ss.) En su obra *El Antiedipo* (obra de marcada enjundia

intelectual), junto a su colaborador Félix Guattari, Deleuze propuso la idea de que la economía libidinal del sujeto debe ser entendida tal como Marx entendía la infraestructura social e histórica, apuntando a entender el deseo no ya como energía ligada a representaciones subjetivas, sino como lineamientos de *producción* que se agencian con los sistemas y máquinas sociales de la civilización. Para estos pensadores, la libido sexual siempre es catexis de masas, de grandes conjuntos sociales y campos históricos, y atacan al psicoanálisis por la presunta concepción en el mismo de que la libido, acaso para investir el campo social debe pasar primero por un proceso de sublimación y *desexualización*, y que si la misma se re-sexualiza es debido a un proceso de regresión patológica. Entonces dicen:

> En verdad, la sexualidad está en todas partes: en el modo como un burócrata acaricia sus dossiers, como un juez hace justicia, como un hombre de negocios hace correr el dinero, como la burguesía da por el culo al proletariado, etc. (...) Hitler ponía en tensión a los fascistas. Las banderas, las naciones, los ejércitos, los bancos, ponen en tensión a mucha gente. (2009, p. 303)

Freud jamás dijo que si la libido es "desexualizada" ello es debido única y exclusivamente a un "proceso de regresión patológica". Pero más allá de ese desliz, estos pensadores buscan del modo que sea hacer implosionar los planteos freudianos con ciertas nociones marxistas, las cuales permiten decir cosas francamente asombrosas como la siguiente: en la dimensión inconsciente de los seres humanos, en tanto éstos son “máquinas deseantes” (básicamente sistemas biológicos y sociales ensamblados entre sí, en diversos niveles de complejidad a lo largo del decurso histórico), nos encontramos con *microtransexualismos,* "transexualidad microscópica". (2009, p. 305) Es decir, el repertorio deseante, aquel que no ha sido capturado (o que resiste a la captura) de los grandes agenciamientos sociales y estadísticos (la ley de la cultura, de la prohibición del incesto, la instancia familiar, etc), tendería a lo que ellos denominaron "*n* sexos". Así, esta presunta transexualidad microscópica: *"hace que la mujer contenga tantos hombres como el hombre, y el hombre, mujeres, capaces de entrar unos en otros, unos con otros, en relaciones de producción de deseo que trastocan el orden estadístico de los sexos. Hacer el amor no se reduce a hacer uno, ni siquiera dos, sino hacer cien mil. Eso es, las máquinas deseantes o el sexo no humano: no uno ni siquiera dos sexos, sino n... sexos."* (p. 305)

¡Asombroso! Pocas veces se ha hecho en la historia del pensamiento afirmación de tales características. Deleuze & Guattari dicen apuntar con esto a una "revolución deseante", donde mujeres y hombres *entran unos en otros y unos con otros*, se yuxtaponen, en un caliginoso aquelarre de fusiones estrambóticas, tan caliginoso como el mundo imaginario de estos extraños intelectuales. Además de que este dúo preparó el terreno para la noción de “cuerpos posthumanos”, no es de extrañar, tampoco, que hoy los planteos deleuzianos estén siendo utilizados para la renovación de la teoría *queer* en el mundo anglosajón, en sucesivos paroxismos de ideaciones asombrosas acerca del materialismo corporal a-representacional, tal como sólo los

posmodernistas de todas las horas saben hacer, buscando nuevos *topos* y nuevos *locus* de conexiones eróticas y vivenciales "no sujetas a un pensamiento representacional". (Nigianni & Storr, 2009) Nadie jamás ha comprobado la existencia de estas "transexualidades microscópicas" en el inconsciente, ni tampoco las "máquinas deseantes".

**E) "El hombre es la enfermedad social":**

*El hecho de que la generación vieja no consigue guiar a la generación más joven es parcialmente, y entre otras cosas, expresión de la crisis de la institución familiar y de la nueva situación del elemento femenino en la sociedad.* (Antonio Gramsci, 2004, p. 314)

Todo esto es un excelente ejemplo de eso que Lipovetsky desde sus estudios sociológicos ha denominado "particularismo de grupos": una voluntad que las minorías sociales expresan de nueva nivelación social, de un proyecto común de liberalización de costumbres, de obsesiva democratización de la palabra y del sexo ("democracia sexual"), así como el afianzar la cultura hedonista propia de lo que Lipovetsky -otra vez- denomina *segunda revolución individualista* de Occidente. (2003, pp. 5-9) Esta "segunda revolución individualista" es lo que vino después del individualismo clásico inaugurado por la revolución inglesa del siglo XVII (referencia cronológica que mentamos nosotros y no el sociólogo): se trata de una nueva fase del individualismo occidental, fase propia de la *posmodernidad*, consistente en la radicalización del hedonismo de los vínculos y de la cultura del consumo, al mismo tiempo que las masas son niveladas como nunca antes mediante el *merchandising*, la publicidad y las democracias partidocráticas de baja intensidad participativa y ciudadana. Bajo ese panorama general del entramado social (cuerpo social atomizado, disgregado, sin grandes convicciones ni compromisos colectivos), el motor activo del cambio, el agente del cambio quedará desplazado a las minorías sociales organizadas, las cuales muchas veces, haciéndose de un control mediático y de *lobby* económico, son las que pautan las agendas políticas de los partidos que compiten por el acceso a la administración de lo público y al marketing electoralista de la política liberal. Alice Echols también lo confirma: la *New Left*, la nueva izquierda permitió el surgimiento histórico de esta nueva forma de feminismo. (1989, pp. 23-29)

¿Qué es la "nueva izquierda" o *New Left*? Marcuse la definirá como la búsqueda de una "revolución cultural" de fines de los 60, la lucha de nuevos sectores emergentes de la sociedad del capitalismo tardío ahora visibilizados (las "minorías sociales"), para establecer una "nueva subjetividad". Su lema altisonante fue *¡La imaginación al poder!,* o bien: *"seamos realistas: pidamos lo imposible".* Esta *New Left* ya no hablaba de lucha de clases, sino que sus agentes eran portadores de una estética contestataria, haciendo del arte una fuerza productiva de lucha en sí misma, además de proponer un campo de lucha en torno a la liberalización de las drogas, un "anti-autoritarismo abstracto", el *rock n' roll* y el culto a los gurús espirituales de turno como formas de

liberación alternativas, así como una fetichización del marxismo, en palabras del propio Marcuse. (1983, pp. 58 ss.) De todos estos sectores, el feminismo fue algo así como el buque insignia (no en vano Marcuse, como hemos antes mencionado, hablaba de la necesidad de un "socialismo feminista"). Estas minorías no siempre contemplaron los aposentos del poder desde afuera: llegaría la hora en la que entrarían a los recintos del poder político y ocupar una silla o una bancada.

En el caso de las socialdemocracias laboristas e izquierdas escandinavas ello es muy claro: desde los años 80, la élite ultrafeminista noruega –muy vinculada al *Arbeiderpartiet*, el Partido Laborista noruego- viene poniendo en práctica un llamativo concepto, el de "feminismo de Estado", así como sus respectivas y sucesivas implementaciones políticas y ejecuciones programáticas en calidad de política pública. Helga Hernes, una destacada intelectual feminista en ciencias políticas afiliada al *Arbeiderpartiet* noruego fue la creadora de dicho concepto, el cual tomó mucha fuerza dado que en ese momento -a fines de los años 80 y comienzos de los 90- gobernaba el país la ministra Gro Harlem Brundtland, perteneciente a dicha fuerza política, también la primer Primer Ministra mujer en la historia de ese país, y luego asimismo directora de la Organización Mundial de la Salud. Cuando Gro Harlem fue Ministra, formó su coalición de gobierno con 8 mujeres (feministas) en los ministerios, algo bastante revolucionario en aquel momento. Precisamente, el laborismo es el impulsor -y no sólo en Noruega- de la izquierda cultural o *new left*. A esto no lo decimos solamente nosotros, sino que además de Echols lo dice la propia Hernes en el caso específico noruego: *'The transformation of socialist theory into social democratic practice in Norden was made possible by a culture characterized by a historically based 'passion for equality'.'* (1987, p. 16) Es decir, el pasaje del socialismo al modelo "socialdemócrata" se basa en lo que ella llama "pasión por la equidad", y constituye el pasaje de una izquierda marxista clásica a una izquierda neomarxista de la *new left*. Es que el género, como concepto analítico e insumo para la praxis política es tomado aquí como un elemento para el propio desarrollo político escandinavo, para llegar al modelo más perfectible concebible de lo que Hernes una vez más denomina *kvinnevennlige samfunn* (*women friendly societies*, "sociedades amigas de la mujer"). También nos lo confirma a esto el historiador nórdico Francis Sejersted, quien afirma que el feminismo escandinavo -el cual tuvo extraordinaria fuerza de influencia en las clases políticas- es de raíz fuertemente marxista. En Noruega, los años 70 es la década del *sexual joy and sisterhood* (regocijo sexual y hermandad de mujeres), en donde el aborto y el socialismo eran los tópicos en boca de todas, en contra de toda tradición y jerarquía social. Feministas como Nina Monsen y Wenche Hjellum afirmaban que *la enfermedad social es el hombre*, sin importar el eventual sistema social tomado como modelo: con capitalismo o sin él, el hombre es un mal. La destacada investigadora local de estos planteos es la historiadora Elisabeth Lønnå, fuente tomada por Sejersted. Se trataba de un auténtico *New Feminist Front* marxista y anti-patriarcal. En Noruega tendremos grupos radicales como el *Nye Feminister*, o el *Grupo 8* en Suecia. (Sejersted,

2011, pp. 450-452) Hoy, Oslo es la capital del turismo gay europeo, en donde sobresalen las parejas de lesbianas. Esta etapa de transición ha quedado elocuentemente ilustrada y plasmada en el film noruego *Kompani Orheim* (2012), -"Compañía Orheim"-, en donde vemos a un joven adolescente de Stavanger en los años 80, Jarle Klepp (Vebjørn Enger), quien posee un padre alcohólico que golpea y grita a su dócil madre. En un estado afectivo de angustia y aislamiento social permanente, el joven Jarle deja un día sus auriculares con rock británico a todo volumen para unirse a un grupo de jóvenes neomarxistas que protestan en contra de las restricciones inmigratorias para la "gente de color" y contra el FMI, y quienes acusan a los políticos de la derecha de "nazis". Jarle, en medio de estos jíbaros teenagers contestatarios, conoce chicas feministas alcohólicas, de las cuales una lo incita al sexo por propia iniciativa, seduciéndolo y acorralándolo: *"¿quieres probar mi conchita, Jarle?"*, le propone Anja. Jarle luego es humillado, debido a las múltiples parejas que la adolescente ostenta: la misma se besa y se va en el coche de su "novio oficial". Jarle era meramente uno más, *the weekend boy*. Pero ante esta nueva cultura ambiente dominante, y frente a su madre golpeada, impotente y angustiada (quien permanece apegada a una imagen y fantasía de "familia tradicional", negándose por ello al divorcio), Jarle le recomienda a ella "atreverse a ser más feminista" para rebelarse contra el malvado esposo, y por ello cambia su apellido paterno al materno Klepp. Vemos en todo esto la exacta inversión –en términos de parámetros y valores- de lo que algunos denominan "sociedad tradicional". Cuando el padre muere, en la ceremonia luterana donde es despedido, surgen diversos clichés políticamente correctos desde el púlpito ("a pesar de sus debilidades dio todo por el proyecto familiar", etc), donde la triste familia es finalmente descrita como una *kompani* familiar, como si fuese una empresa de asociados que llevaron adelante su negocio a toda costa. De este modo, vemos cómo en este tipo de sociedades nórdicas y luteranas materialmente híperdesarrolladas, así como adalides de la ideología de los derechos humanos y de género, el ser humano es reducido a un insólito estado de cosificación y deshumanización en el marco del *confort* y del progreso. Dinamarca fue el país que dio el gran paso adelante en 1989 al reconocer las uniones civiles del mismo sexo, llevando tras de sí a toda Escandinavia y los Países Bajos. Hacia 2010, la Primer Ministra de Islandia, abiertamente lesbiana, se casó con su compañera y se transformó, de este modo, en el primer jefe de gobierno del mundo casado con alguien de su mismo sexo. (Martel, 2013, p. 154)

Según el historiador Sejersted, no es que la noruega Hernes adapte el feminismo a la socialdemocracia, sino que es justamente al revés: adaptar la socialdemocracia al *new feminism*. Tanto en Noruega como en Suecia (un poco después en Finlandia), estos discursos tomaban mucho asidero en las mujeres jóvenes, las cuales ya estaban respondiendo y adaptando su estilo de vida a esta suerte de revolución feminista individualista: en Suecia, en los años 80 la mitad de los niños ya eran nacidos de madres solteras. (Hobsbawm, 2007, p. 324) La revolución individualista iba en marcha.

En tal situación de los vínculos humanos entre hombre y mujer, la revolución sexual y el abortismo cobran mucha adhesión. Los resultados se vieron en las urnas.

¿Crean las leyes liberales acaso un nuevo clima social o tan sólo lo reconocen? Eric Hobsbawm -como buen marxista- opina lo último, nosotros opinamos lo último pero también lo primero: existe una innegable retroalimentación de abajo arriba y de arriba abajo entre una atmósfera cultural y las leyes que se sancionan para legitimarla y hasta legalizarla. De otro modo, las leyes no tendrían sentido ni cabida, dado que bastaría con la "infraestructura" por sí misma. Una ley viene a reconocer un estado social de las cosas, pero también promueve su definitiva legitimación como orden ahora esperable y normal de las mismas. A diferencia de Hobsbawm, sostenemos que existe un permanente *feedback* entre el abajo y el arriba social, entre la base social y el orden jurídico y simbólico.

Cuando Hernes se hallaba diseñando su concepto de "feminismo de Estado", del otro lado del Atlántico en USA MacKinnon se encontraba trabajando en su *Toward a feminist theory of the State* ("Hacia una teoría feminista del Estado"), obra también de los años 80. Ambas feministas crearon auténticos reservorios ideológicos para ser transformados en políticas públicas y en lo que la propia MacKinnon llamó "jurisprudencia feminista" en el derecho.

¿Qué implican estas *kvinnevennlige samfunn*, estas *women friendly societies* en la práctica, tras más de tres décadas de feminismo de Estado? Implican, entre otras cosas, lo que ha comenzado a suceder también en España con las políticas del PSOE del 2008 (en lo cual profundizaremos en nuestro último capítulo): basta que la mujer efectúe una denuncia telefónica, sin elementos de prueba por necesidad, y el hombre es encarcelado perentoriamente, sin derecho a atención psicológica, y despojado de su propiedad y de sus hijos, y sin políticas de reinserción en la sociedad. Es que estos modelos han hecho de la palabra de la mujer la única verdad a ser escuchada. Miles de hombres están siendo encarcelados en España por falsas denuncias de violencia de género, quienes terminan en las calles abocados a la mendicidad, tal como lo muestra un documental reciente de la propia TV danesa (*False accusations in Spain*, 2010, RV Production). Se trata de un auténtico estado de sitio a la población masculina, fase notoria actual de la *sexual warfare* posmodernista.[21] Otro tanto ocurre en Suecia, Dinamarca y países aledaños, aunque el caso español supera a los anteriores. Estos países son auténticos laboratorios sociológicos del neofeminismo. En Suecia, el *Vänsterpartiet*, el Partido de Izquierda, recientemente impulsa políticas tan emblemáticas como que los hombres no puedan orinar más de pie en los baños públicos, por ser ello un símbolo del patriarcado "perjudicial para la salud".

[21] Véase: http://www.youtube.com/watch?v=GjgBfklmYj8

Oficialmente al día de hoy, el partido se presenta y se define como: "*Vi vill ha ett bättre Sverige, byggt på en socialistisk, feministisk och ekologisk grund*", ("queremos una mejor Suecia, construida sobre una base socialista, feminista y ecológica."). (*Vänsterpartiet*, sitio en Facebook) Se trata de un partido minoritario dentro de Suecia (19 representantes en 349), que no obstante obtuvo casi 180 mil votos para el Parlamento de la Unión Europea, contando así con 1 representante entre todos los países -lo cual no es nada menor-, a través de la coalición GUE/NGL (*European United Left/Nordic Green Left*). No deja de llamarnos la atención que una fuerza tan minoritaria en el ámbito local (ámbito local ya entre los más feministas del mundo, lo cual no constituye un gran desafío), posea un representante en el Parlamento Europeo. Comenzamos a comprender mejor las cosas si vemos que desde Escandinavia, ha salido recientemente la corriente y movimiento de presión *Feministiskt initiativ*, "Iniciativa Feminista" (abreviada como *"F!"*), cuya meta, encerrando estos ideales del feminismo radical, es extenderse a toda la Unión Europea a través del Parlamento. Su liderazgo gravita en torno a la figura de Gudrun Schyman, líder feminista histórica del...*Vänsterpartiet* sueco. Nos preguntamos: ¿cómo y quién financia a un partido tan insignificante a nivel local, que no obstante logra catapultar representantes e incluso aparatos organizacionales al propio seno de la UE? Cierto orden de las cosas es tan evidente que la propia sociología académica viene a confirmar posibles especulaciones: Frédéric Martel explica muy bien cómo es que muchos eurodiputados, como el británico Michael Cashman, no sólo se presentan como diputados defensores de los gays de sus respectivos países, sino de toda la UE. El laborismo británico es también un ambiente por excelencia para estas reivindicaciones, al igual que los diversos partidos ecologistas. (Martel, 2013, pp. 149-158) Otro caso es el de la nueva izquierda española del partido *Podemos*, en el cual una de sus principales figuras, la feminista lesbianista Beatriz Gimeno establece estas declaraciones: *"La heterosexualidad no es la manera natural de vivir la sexualidad, sino que es una herramienta política y social con una función muy concreta que las feministas denunciaron hace décadas: subordinar las mujeres a los hombres…"* (*La Gaceta*, 2015)

Está claro que estas concepciones de género no son meramente curiosas teorías que quedan impresas en papel, sino que van por mucho más. Recientemente, se desató una pasajera polémica en Suecia por la introducción de un nuevo artículo "neutro" en la lengua sueca: "*hen*". Pongamos un ejemplo con los nombres "Héctor" y "Caroline": en lengua sueca, diríamos *Han är Hector* ("él es Héctor"), y *Hon är Caroline* ("ella es Caroline"), respectivamente. "Hen" pretende no ser ni "él" ni "ella". (*MDZ*, 2012). Esta formación lingüística introducida por la política feminista de Estado ya es usada en ciertos centros preescolares, para que los niños, presuntamente, no asimilen roles *estereotipados* de género desde la temprana infancia. Es interesante ver cómo la equidad social de género (Suecia es prácticamente el país más equitativo del mundo social y económicamente) finalmente no bastaba, sino que ahora se procede a otras

etapas en la instauración de políticas "de género". Los alemanes están yendo a pasos agigantados: se han inaugurado centros preescolares en donde no sólo se experimenta con el idioma, sino con el modo de vestirse mismo de niños y niñas (varones que "experimentan" vistiéndose de como niñas y viceversa), a quienes no se debe tratar de "él" o de "ella", sino dejar que descubran "por sí mismos" su género. Hubo un tiempo en donde el constructivismo era aplicado sobre la base del mismo criterio pero en teoría de la educación y del aprendizaje: que el niño descubriera por sí mismo, que construyera su propio universo de aprendizaje sin recibir lineamientos, teoría pedagógica que fracasó con creces en el mundo desarrollado, pero que aquí algunos aún pretenden utilizar. Hoy, se pretende hacer lo mismo con el género y la orientación sexual en el mundo rico, mundo que ya ha superado otros desafíos, como ser la pobreza o la falta de paridad económica entre hombre y mujer (al menos los países nórdicos). Los constructivistas no descansan, han cambiado de rubro con la esperanza de tener éxito en la nueva utopía. Se trata de una auténtica ingeniería sociológica experimental.

Podemos mencionar brevemente asimismo el caso de Canadá, donde apreciamos similares corrientes en los mismos años, defensoras de las mismas consignas: aborto libre y sexo libre sin compromisos. En 1968 cobró fuerza un movimiento feminista inicial salido de la Simon Fraser University, feminismo inspirado directamente en el *new feminism* norteamericano, y cuyo núcleo fundacional estaba compuesto de activistas lesbianas veinteañeras y radicales. (Thomson, 2004, pp. 1-7) Esta corriente -que se extendió muy rápidamente a Vancouver y Ontario- tuvo una gran particularidad: su composición era auténticamente internacionalista, compuesta por estudiantes feministas provenientes no sólo de USA sino de Europa, especialmente Inglaterra. Entre sus fundadoras destacaron Margaret Benston, Andrea Lebowitz y Mary Cohen. Se presentaban a sí mismas como *furious women*. En 1970, bajo el lema *The Women are coming!* se grafiteó toda la ciudad de Ottawa, y, en palabras de la activista e historiadora Ann Thomson, se invadió el Parlamento y la Suprema Corte reclamando aborto libre, así como saboteando en los medios al Ministro Trudeau, difamándolo de *cobarde y asesino* ante la opinión pública internacional. (2004, pp. 51-61) Según dice la propia autora: *'We were very good at being very dramatic (...) and we did generate a fair amount of press'.* (2004, p. 67)

## F) Los *Nietzscheanos de izquierda*:

*Como revolucionarios, sois unos histéricos*
*en busca de un nuevo amo. Y lo tendréis.*
Jacques Lacan. (Citado por Zizek, 2008, *El País*)

*¡Ya está bien de mayo! No sé si el cadáver se mueve todavía, pero desde luego está lleno de gusanos, de gusanos de sacristía. Mayo del 68 no es nada. Ni hubo muertos... ni hubo 'imaginación al poder'. Todo se redujo a un viejo tufo surrealista, que hizo entrar en éxtasis a los incultos. No tuvo ni un pelo de 1848, ni de la Comuna. Faltó emoción intelectual. Fue sólo espuma, cuando ya hacía mucho tiempo que las grandes olas se habían retirado de nuestras playas.*
Jean E. Hallier

Lacan hablaba de las juventudes del Mayo del 68, quienes ya abrevaban en el espíritu de la nueva izquierda, y lo hizo con brillante precisión. No en vano, esas mismas juventudes francesas desencantadas (y no muy proletarias) desearon bautizar como a su padre al judeo-alemán Herbert Marcuse: el llamado *Padre de la Nueva Izquierda* (mote del cual él no fue responsable), y mentor entre los más promisorios del neomarxismo de la Escuela de Frankfurt (tal como hemos visto).
Se estaba gestando también el caldo de cultivo del postestructuralismo en Francia. En los momentos en que Marx, en tanto figura y fuente intelectual, queda desbordado y agotado, estas corrientes -aunque no Marcuse en sí mismo- echan mano al pensamiento del escritor germano Friedrich Nietzsche. Cualquiera que haya profundizado en la lectura de Nietzsche sabrá que su pensamiento es netamente incompatible y se encuentra en las antípodas, no sólo del socialismo y del anarquismo sino de la democracia liberal, así como de la concepción moderna del progreso y del feminismo. Nietzsche era de lleno un antimodernista, y como tal, su prosa no es conciliable con las expresiones más genuinas y claras de la modernidad. Derrida se quiso esforzar en demostrar que la pluma de Nietzsche no es enemiga de la democracia *después de todo*. (Michael Peters, 2001, p. 65) Lo cierto es que no lo logró. En la prosa de Nietzsche se encuentran apologías tan problemáticas como ser la apoteosis y las loas a la *bestia rubia germánica* y a los valores de la antigua aristocracia guerrera (cuestiones muy poco afines por cierto con el progresismo político y con el demoliberalismo contemporáneos), pero compatibles sí con el *gobinismo* y el darwinismo social decimonónicos. No obstante, en el siglo XX, intelectuales como Deleuze, Foucault, Vattimo y Derrida se encargaron de efectuar una auténtica lejía del pensamiento de Nietzsche, hasta confeccionar a medida una especie de *fetiche* académico desprovisto de sus reivindicaciones aristocráticas, una suerte de *Nietzsche de izquierda* que por momentos es funcional con el paradigma liberal que instalaron los Aliados a partir de 1945. Este Nietzsche, completamente larvado y deshecho por la mano francesa (valga decir: *deconstruido*), fue y es el fetiche intelectual de aquellos izquierdistas que, hallándose frustrados del marxismo soviético (o no pudiendo escapar al escándalo concerniente al *Gulag* y las horribles represiones soviéticas en Europa del Este), así como un tanto aburridos de abrevar en el pesado plafón del pensamiento de Sartre y de la fenomenología, adoptaron la postura que el historiador

Ernst Nolte ha denominado como *nietzscheanismo de izquierda*. El objetivo será hacerse de un mojón intelectual alternativo al del discurso marxista clásico.

El deseo de unir el pensamiento de Nietzsche con el socialismo no era nuevo: a comienzos del siglo XX hubo toda una corriente de izquierdismo nietzscheano entre los alemanes. Y no sólo los alemanes. El propio Mussolini en su etapa juvenil de socialista radical se inspiraba en Nietzsche y su concepto de *voluntad de poder*, llegando incluso a publicar artículos de nivel sobre el pensador en revistas (Mussolini dominaba la lengua alemana). También los anarquistas, dado que si bien Nietzsche despreciaba el anarquismo, a su vez hablaba del Estado moderno como *el más frío de los monstruos fríos*, o sus críticas a la burguesía y su respectivo individualismo moderno y conformista. Por ello, Nietzsche era en lengua alemana la alternativa más atractiva frente al imperante marxismo, con el cual muchos izquierdistas "libertarios" no deseaban identificarse. (Nolte, 1990, S. 217-233) Por lo visto, había Nietzsche para todo el mundo, incluso para las feministas de la época, como Helene Stöcker, quienes veían en Nietzsche a un "superador" de la moral burguesa y cristiana. Se trata de la mayor de las incoherencias, dado que Nietzsche, entre otras cosas, estaba en contra de lo que él mismo denominaba *emancipación de las hembras*. (Nolte, 1990, S. 223) Un fenómeno de similar incoherencia vendría con los franceses algunas décadas después. Dice Nolte: *„Bei aller Uneinigkeit in wesentlichen Punkten stimmten die Unterdrückten mit Ausnahme der revolutionären Marxisten doch darin überein, daß sie Nietzsche als eine revolutionäre, als eine linke Kraft empfanden".* (*"A pesar de todas las diferencias que mediaban en puntos esenciales, todos 'los oprimidos', a excepción de los marxistas revolucionarios, coincidían plenamente en considerar a Nietzsche como una fuerza 'revolucionaria', como una fuerza 'de izquierdas'.*") (1990, S. 225)

El *nietzscheanismo de izquierda* resurgiría después en la Francia de posguerra con las figuras intelectuales de la izquierda pos sartreana. Hacia 1968 Sartre era ya una reliquia intelectual de dos décadas y media de antigüedad, y se necesitaba abrevar en algo distinto, en algo *renovado*. Creyeron poder encontrarlo *retornando* a Nietzsche. Es que la Francia de posguerra es la coordenada geopolítica del "retorno" a muchas cosas: retorno a Marx (Althusser y Lefebvre), retorno a Freud (Lacan), retorno a Hegel (Hyppolite), retorno a Nietzsche (Deleuze, Derrida, en cierta medida Foucault), retorno a Heidegger (Foucault, Derrida), retorno a Husserl (Lyotard, Derrida). Muchos, casi todos (o al menos los intelectuales promovidos y autorizados por el establishment) quisieron *retornar a algo*, curiosamente siempre a pensadores germanos. Los franceses, en 1945, resultaron una nación que eligió, no por convicción, sino por oportunismo ser "cola de león" de los Aliados. Un signo de ello fue que cuando el general Charles De Gaulle lanzó un llamado a la resistencia antifascista desde los micrófonos de Radio Londres el 18 de junio de 1940 (luego de que la Wehrmacht alemana invadiera territorio francés), prácticamente no tuvo repercusiones ni adherentes. El llamado a adoptar el camino del "honor y la esperanza" contra las fuerzas bélicas superiores hizo eco vacío en la nación de las Luces. Contrariamente, el armisticio firmado por Henri Pétain con los nazis fue recibido como una tranquilidad en

una sociedad moralmente diezmada y militarmente abatida. Así, la Francia de Vichy de Pétain, con el acuerdo firmado con los nazis el 22 de junio de 1940, fue recibida como una tranquilidad y no como una humillación por parte de la población mayoritaria que había quedado bajo el gobierno de Vichy. Más aún si tenemos en cuenta que Churchill el 3 de julio ordenó bombardear la flota francesa en el puerto argelino de Mazalquivir, asesinando a mil trescientos franceses, lo cual reforzó el apoyo popular hacia Pétain. (Riding, 2011, p. 66) *"Estaba en un tren, me sentía completamente abatido, y alguien gritó: '¡Armisticio!', recordaría Francini, el actor de music hall: '¡Qué alivio, qué alegría! La pesadilla ha terminado, pensé'…"*, marcan algunos testimonios de época. (Riding, 2011, pp. 63-64) En cuanto al grueso de los intelectuales: *"(…) los escritores y periodistas fascistas no encontraron oposición intelectual. Con el Partido Comunista fuera de juego por culpa del Pacto Molotov-Ribbentrop de agosto de 1939, muy pocos intelectuales osaban pensar siquiera en una Resistencia."* (Riding, 2011, p. 90)
Sin embargo, si bien al comienzo no estuvo casi nadie, al final, a la hora de la victoria Aliada, en la fotografía salieron casi todos. La victoria Aliada ofreció una oportunidad de blanqueo muy rápida y efectiva al staff intelectual francés: quedaron raudamente en el olvido los días en que Sartre presentaba sus obras de teatro bajo el visto bueno de los censores nazis de París. (Johnson, 2000, pp. 267-297) Todo ello en el marco de los famosos enunciados de Sartre en su muy asistida conferencia *El existencialismo es un humanismo*, donde se hizo famosa la idea de que una vez arrojado al mundo, el hombre es responsable de todo lo que hace, estando condenado a ser libre. Sartre había decidido poco tiempo atrás ser libre presentando sus obras con anuencia nazi. André Malraux, hoy no muy recordado, dijo en una ocasión que: *"Yo enfrentaba a la Gestapo mientras Sartre, en París, presentaba sus obras con la autorización de los censores alemanes."* (Johnson, 1988, p. 580) Desde luego, Malraux dijo lo que muchos no decían (ni dicen). En la historia del pensamiento moderno, es muy usual que los grandes pensadores e ideólogos no estén a la altura de sus propias ideas, o es usual –al decir de Johnson- de *que amen a la humanidad en general pero desprecien al hombre en particular*, y ese fue Jean Paul Sartre. Pero éste no fue una excepción: antes de la victoria Aliada florecieron las artes, los espectáculos musicales**,** el teatro y epifanías de todo tipo en directa colaboración con el socialismonacional. Duro de aceptar para los francófilos, pero así lo demuestra la reciente investigación de Alan Riding *Y siguió la fiesta. La vida alegre de los artistas en el París ocupado por los nazis*. (Riding, 2011, *El País*) Y luego de la victoria Aliada (que incluyó a la Unión Soviética entre sus figuras), donde muchos se volvieron antifascistas de un segundo a otro, el partido comunista francés nada tendría que declarar sobre las limpiezas étnicas genocidas llevadas a cabo por el stalinismo en Ucrania, con más de 7 millones de muertos por hambruna planificada (lo que se conoce como *Holodomor*) en los años 30, o las purgas de los años 40. Había que obedecer a otros amos. No nos olvidemos que Francia, además de adorar a Stalin por haber invadido Berlín, también recibió dineros del plan Marshall para reestructurar toda su maquinaria económica y cultural luego de la guerra, y que por tanto estaba en deuda con USA, y las universidades francesas no escaparon a esta

exigencia impuesta por la hegemónica demanda del dinero: más de mil millones de dólares inmediatamente culminada la guerra (cifra inefable para ese momento histórico) fueron inyectados en la economía francesa. Es que el plan Marshall -como muy bien dice el historiador Giuliano Procacci- fue mucho más que una ayuda financiera, se trató de un programa de cooperación y estrategia multilateral en contra del bloque comunista una vez comenzada la guerra fría. Muchos partidos comunistas europeos (incluyendo el francés) recibieron con beneplácito al Plan Marshall desde que este fue anunciado en 1947 con pompas en la Universidad de Harvard. (Procacci, 2001, pp. 328-332) Bastó que el Tío Sam pasara por el Arco de Triunfo de París con sus maletas repletas de dólares y todos los franceses se pusieron boca abajo. Los soviéticos estaban boquiabiertos con esta nueva política -brillante y novedosa- de los estadounidenses. Lograron que los partidos comunistas del Este se mantuvieran al margen, pero no pudieron en Europa occidental: aquí triunfó la estrategia norteamericana.

La izquierda pos sartreana, entonces, será claramente funcional a este nuevo marco de acuerdos con USA, acuerdos que dieron origen nada menos que al futuro proceso de integración regional que terminaría siendo la UE. Llamamos aquí *pos sartreana* a toda la generación de intelectuales que vino después de Sartre, y que serían los futuros paladines mediáticos del postestructuralismo: Foucault, que en 1940 tenía 14 años, Derrida, que tenía 10 años, Deleuze que tenía 15 años, Guattari 10 años y Lyotard 16 años. Los franceses - no en vano la generación posterior a Sartre abandonó el culto explícito al marxismo-, construyeron su propio Partenón de pensamiento a medida con algunos de los principales pensadores de la "nación enemiga" (enemiga ya desde tiempos de von Bismarck, esto es: *Deutschland* y el Reich), los empaparon en una lejía liberal-progresista, para luego exportar gran parte de ese producto a Norteamérica. Tiene toda la razón el mordaz historiador Paul Johnson cuando afirma que *"los franceses siempre se han mostrado notablemente dotados: tomar una idea alemana y adecuarla a la moda en el momento oportuno."* (2000, p. 274) No cualquiera podía estar promovido en la academia francesa de posguerra: un requisito fundamental eran las afinidades ideológicas con los cuadros académicos dirigentes, así como el *haber hecho Mayo francés* en el barrio latino de París. En este contexto es donde se inscribieron las figuras que estamos nombrando. Renegando de los clásicos esquemas marxistas, estas figuras se desempeñarán dentro de un espectro ideológico que va del progresismo liberal y la socialdemocracia a la anarquía nihilista de tintes delirantes, al mismo tiempo que intentarán rescatar intelectualmente una figura purificada de Marx y otra recortada de Nietzsche. Esta nueva izquierda que abreva en el *nietzscheanismo de izquierda* intenta purificarse y expiarse a sí misma de culpas heredadas, a su vez que busca descomprometerse de la histórica herencia maldita del marxismo, con la pretensión de que el socialismo real, el Poder y las estructuras se habían vuelto "de derecha". Así, la Unión Soviética, al igual que la tradición y las instituciones finalmente son *de derecha*, y por ello habrían fracasado y han resultado autoritarias, y viceversa.

Astuta maniobra de engaño y falacia con la que se intenta transferir al terreno del enemigo las responsabilidades y culpas de la genealogía e identidad propias.
Esto sólo puede ser el signo de una profunda decadencia de la Francia de posguerra, y revela los nuevos intereses funcionales a la hermandad con USA. ¿Cuál será el destino de realización -no sólo de sus teorías, sino incluso a nivel personal- de intelectuales como Foucault, Lyotard y Derrida? Será el gigante del Atlántico y del Pacífico, los Estados Unidos de Norteamérica. Estos intelectuales representan el pasaje de una izquierda marxista (de la cual Sartre y André Gide fueron marcados exponentes de preguerra), a una nueva izquierda academicista que presumió de libertaria y nietzscheana al mismo tiempo que encontraba paulatinamente en USA el paradigma de sus planteos. ¿Cuál resultó ser el ámbito de realización de la liberación gay a la cual estuvo vinculado alguien como Foucault? No fue la construcción de acaso nuevas quimeras sociológicas y urbanas en una sociedad poscapitalista, sino que fue Los Angeles y San Francisco, con sus saunas, discotecas y clubes de orgías grupales en el nido capitalista californiano de los años 70. *I'm going to California,* frase mencionada en innumerables canciones de rock, nunca vino quizás tan al caso. Algunos podrían replicar que estamos superponiendo planos, el de la esfera íntima con el de la prosa de Foucault. No compartimos semejante réplica, dado que como muy bien decía el propio Foucault, una obra no es sólo su texto, sino la totalidad de la vida del autor: *"Me parece que... quien es escritor no sólo hace obra en sus libros (…) sino que su obra principal es, en última instancia, él mismo durante el proceso de escribir sus libros".* (Miller, 1995 p. 28) Pues bien, estamos totalmente de acuerdo en dicho aspecto.
¿Quiénes fueron los primeros "foucaultianos" fuera de fronteras ni bien sus obras se comenzaron a traducir al inglés? La nueva izquierda británica (*the British New Left*) de los años 70, quienes vieron en Foucault un gran y sabroso condimento a ser añadido en sus recetas para una crítica de "lo social", así como para muchos "intelectuales orgánicos gramscianos" del mundo anglosajón. (Michael Peters, 2001, pp. 76-77) Veremos en nuestro penúltimo capítulo que las implicancias de Foucault van más allá incluso de esto, y que el horizonte de dichas implicancias es mucho más oscuro; veremos que Foucault, a pesar de ser una bandera del liberacionismo libertario, es un intelectual orgánico al *nuevo consenso liberal.* Consenso liberal que encierra una oscura paradoja: siendo Francia y USA las dos potencias, los dos grandes promotores de la carta en derechos humanos de 1948, fueron a su vez los dos países que más tardaron en abolir la esclavitud y/o reconocer los derechos de los afrodescendientes. (de Benoist, 2011, pp. 41-42)

Otras figuras alemanas -entre las que alguna vez estuvieron las mentes más prominentes de la primera mitad del siglo XX- quedaron sepultadas por decisión casi unánime del nuevo tribunal académico francés (y del resto del mundo intelectual bienpensante occidental): Oswald Spengler, Ernst Jünger, Werner Sombart, Carl Schmitt, Arthur Moeller van den Bruck, Max Scheler, etc. Los franceses que quisieron proseguir un camino alternativo, como André Malraux, Pierre Boutang, Phillipe Ariés o

Jacques Maritain fueron paulatinamente sepultados en el olvido por la maquinaria cultural progresista; fueron acusados de ultraderechistas. Algunos, como Boutang, en cierta medida lo fueron. Otros, como Maritain, simplemente fueron mansos democristianos. Pero a pesar de haber tenido un pensamiento realmente propio (y no ser el *dossier* de algún alemán), ya casi nadie les recuerda ni les cita, salvo contadas excepciones.

Somos conscientes de que esto que estamos diciendo sonará muy poco simpático en nuestro medio, debido a que la cultura uruguaya, históricamente, se caracteriza por su marcado afrancesamiento, por su enorme dependencia de las usinas galas de producción intelectual y de sentido. Por doquier, desde el tiempo de las élites unitarias y doctorales del siglo XIX a los tiempos actuales, las categorías y nociones francesas impregnan y atraviesan casi por completo la vida académica, política e intelectual del Uruguay. Nosotros creemos que esto, lejos de ser una virtud, constituye una verdadera inconveniencia y hasta un *handicap* cultural crónico, un auténtico síntoma de nuestra cultura que revela un colonialismo intelectual y cultural muy profundo. De los franceses hemos recibido una mentalidad jacobina que se hace pasar por liberalismo político, un sentido anti-pragmático de la realidad, un marxismo en bloque *a la francesa*, así como toda la tradición constructivista y postestructuralista en sus ciernes. ¿Y si fuera la hora de dejar, por fin, de lado el estilo francés de pensar? Nuestro llamado no es un llamado al desconocimiento, entendámonos, sino un llamado a la superación de un estilo de hacer pensamiento, o mejor dicho, de cesar de reproducir ciegamente el pensamiento que otros fabrican para exportarlo al tercer mundo. Y para ello, debemos estar embebidos acerca de estos menesteres.
Volviendo a eso que Nolte denomina *nietzscheanismo de izquierda*, veremos cómo de forma casi permanente figuras intelectuales del liberacionismo gay o del feminismo lésbico apelan a nociones presuntamente "nietzscheanas" como las de *voluntad de poder* o *genealogía*, pero del Nietzsche que los franceses (de)construyeron. Se trata de otro de los tantos subterfugios intelectualistas del postestructuralismo y sus acólitos, que conduce al nihilismo del pensamiento y a la entropía y el nihilismo social cuando planteos como la *new gender politics* se transforman en políticas públicas (tal como veremos).

**G) Derechos Humanos y agotamiento ideológico:**

El móvil explícito de estas posturas está compuesto por la enunciación y reivindicación de los "derechos humanos", discurso que impregna todas las consignas. Como muy bien ha observado Raymond Aron, el discurso de los derechos humanos es lo que vino a reemplazar en las izquierdas del mundo rico la ausencia de una ideología viable que pudiera sustituir al comunismo:

El culto de los derechos humanos en una parte del mundo intelectual, es también la ausencia de una ideología que pueda reemplazar al comunismo. A falta de ella, existe una serie de simpáticas ideologías: la liberación de las mujeres, de los niños, de los negros, etcétera. (…) Los defensores de los derechos humanos lo ignoran, pero su acción es en cierto modo una vuelta a la burguesía. Es la posibilidad de estar contra el gobierno establecido y al mismo tiempo contra la oposición; es una manera de no tomar partido por un bando o por el otro, pues evidentemente en todas las sociedades hay falta de respeto hacia los hombres, hacia los derechos (...) (1983, pp. 257-258) (el subrayado es nuestro)

Nadie en su sano juicio puede estar en contra de los derechos humanos a secas. Sin embargo, un aspecto es ese (aspecto esperable luego de su formulación debido al inmenso drama de la Segunda Guerra Mundial, el cual costó prácticamente 60 millones de vidas), y otro muy distinto resulta el uso que se realiza del discurso de los derechos humanos para legitimar otros menesteres por parte de agrupaciones posmodernistas. Un ordenamiento global en donde se puede hablar de derechos humanos como sinónimo de derechos LGBT (Hillary Clinton), mientras se aplasta en simultáneo la institucionalidad del pueblo libio (y es sólo un ejemplo entre tantos), es un mundo donde las cosas no andan bien, incluyendo al propio discurso de los derechos humanos como tal. Es un orden donde el discurso de los derechos funciona como anestesia moral colectiva y como cortina de humo. Una vez más, Alain de Benoist desmenuza brillantemente ciertas paradojas (traducimos):

La ideología de los derechos humanos es universalista, en la medida en que aspira a imponerse en todas partes, sin importar relaciones, tradiciones y contextos. Es subjetivista, en la medida en que define los derechos como simples atributos subjetivos del individuo. Quienes adhieren al credo de los derechos humanos se consideran a sí mismos legítimamente investidos y abanderados con la misión de imponer estos principios en el mundo entero. Presuntamente fundada sobre la tolerancia, la ideología de los derechos humanos se revela a sí misma como portadora de la más extrema intolerancia, del más absoluto rechazo. Las Declaraciones de los Derechos no son tanto declaraciones de amor sino de guerra. Asociada a la expansión de los mercados, la cuestión de los derechos humanos constituye la armadura ideológica de la globalización. Por encima de todo, se trata de un instrumento de dominación (...) Cuestionar la ideología de los derechos humanos, impugnarla, no es obviamente ir en la defensa del despotismo, sino más bien cuestionar si acaso esta ideología es la mejor forma de curarnos del despotismo. (2011, pp. 22-24)

Una vez muerta la esperanza de la revolución -o mejor dicho: de la ya no necesidad de una revolución- en los países más desarrollados, esta izquierda progresista (que como muy bien dice Aron constituye toda una vuelta a la burguesía), funciona de pleno en compatibilidad con el sistema capitalista y el régimen liberal, y su credo resulta ser tan sólo la fachada ideológica de expansión de los mercados globales. Hemos visto –con Martel- que la población LGBT es un mercado más después de todo.

Todo este fenómeno se cierne en países como Francia, Inglaterra y países nórdicos con el auge de la educación superior de fines de los años 60, principalmente en las áreas de las ciencias sociales y humanas, por lo que se vive un auténtico *boom* academicista e intelectual en las juventudes de las clases medias que arrastra con su marea toda esta miscelánea de ideas. (Johnson, 1988 pp. 696 ss.) Como muy bien dice una vez más el

historiador Paul Johnson, el espíritu de la década del 70 fue colectivista y determinista: colectivista por la hegemonía de las ideas de izquierda –principalmente libertaria y maoísta- entre la juventud (también en el Tercer Mundo), y determinista por su herencia intelectual del marxismo, rezumada a través de la concepción académica del estructuralismo, el cual concibe que todo hecho social es una expresión de superficie de "estructuras profundas" e invisibles de la historia humana.

Las academias anglofrancesas elaborarán toda una serie de ideas (las que hemos mencionado) que funcionan como auténticos productos ideológicos *for export*: serán la manufactura intelectual que las academias del tercer mundo (desprovistas de una identidad nacional propia y, en muchos casos, de proyectos de investigación auténticamente propios y autofinanciados), importarán y asimilarán ya digeridas para ser puestas en circulación en los distintos dominios discursivos y pedagógicos. Los liberacionistas no requieren saber por necesidad ni en profundidad los orígenes y planteos de estos pensadores, dado que estos son un producto ya fabricado para ser tan solo semi-digerido y que funciona casi que por *ósmosis cultural mediática*. Soft power asimilado. En verdad, sólo un pequeño puñado de la élite intelectual conoce realmente y en profundidad estas armas conceptuales postestructuralistas, el resto reproduce tan solo una versión ya digerida y servida para ser usada por la masa, o para ser empuñada por el *particularismo de grupos* de la izquierda academicista y militante, de esa izquierda orgánica al nuevo consenso liberal.

### H) Revolución deseante y esparcimiento de la libido:

Lo que pensadores como Deleuze no pudieron lograr mediante su escritura (la cual muy pocos resisten siquiera 20 páginas seguidas debido a su estilo marcadamente oscuro, caliginoso, altamente especulativo y enrevesado, o sea: *propio de la izquierda francesa de posguerra*), lo logra la industria del cine. No será quizás en términos de *microtransexualidades*, pero hacerlo entre hombre /mujer es mucho más viable, al menos en un comienzo. Tenemos a Hollywood, esa gran industria, funcionando muchas veces como un inusitado y auténtico *ministerio de propaganda* a nivel mundial y popular, en el marco de la globalización y la cultura del consumo de masas, promoviendo estas concepciones a través del séptimo arte. Piénsese en una película como *Deep Throat* ("Garganta profunda"), film que asoló la ávida curiosidad del norteamericano promedio a principios de los años 70 (tenemos aquí un conjunto social estadístico). Protagonizada por la hermosa modelo publicitaria Linda Lovelace, se trató de la cuna germinal de la industria pornográfica del cine; film que mostraba -en plena eclosión de la revolución sexual de los años 70 en ese país- a una joven mujer que no lograba disfrutar del sexo convencional, pero a quien su médico le reveló el por qué: su clítoris *estaba en verdad en su garganta*. Desde entonces, Linda protagoniza prácticas sexuales despreocupadas de la sexualidad genital, para potenciar

el goce de sus pulsiones parciales orales. Es decir, Linda efectúa el pasaje de una sexualidad genital a un *polimorfismo sexual*. La genitalidad se había vuelto aburrida.

Cuando *Deep Throat* se estrenó fue tal el *boom* que era menester estar al tanto de su trama dado que de lo contrario no se tenía tema de conversación en la mesa o en las reuniones de cotillón de la mojigata clase media estadounidense. Así, si la generación anterior aún prestaba observancia a la Biblia de Martin Lutero y a la oración de gracias antes de la cena familiar, a partir de los 70 una señorita norteamericana de clase media se proyectaba en Linda Lovelace como nuevo significante del *mainstream* cultural. La revolución deseante iba esparciendo sus chispas con las que incendiaba un campo social muy propenso a ser incendiado debido a los enormes flujos de libido que se estaban liberando. Parafraseando el léxico de Deleuze y Guattari, podemos afirmar que el campo social *chorreaba flujos de libido*.

Adorno y Horkheimer se habían percatado, treinta años antes, de que bajo la cultura industrial del cine, a medida que éste lograba un duplicado cada vez más perfecto de los objetos empíricos que componen la cotidianidad humana, la vida cotidiana misma se transformaría en la proyección de lo que ocurre dentro de la propia sala cinematográfica, atrofiando la imaginación y las facultades del sujeto reducido a somero consumidor de perceptos. (2007, p. 139) Si los antiguos tenían al rito como encarnación de creencias trascendentes ("míticas"), la vida humana posmoderna se revela como la proyección de frívolos espacios emergidos de la cultura industrial propia de la inmanencia modernista. Se iban haciendo realidad ahora, a pasos agigantados, algunas de las tesis ideológicas de Herbert Marcuse, quien desde el pensamiento neo-marxista de la Escuela de Frankfurt (y en carácter de asesor de la Oficina de Servicios Estratégicos de USA, posteriormente la CIA), propuso la necesidad de arribar a un orden social basado en el "esparcimiento de la libido" y en una sexualidad descentrada de la genitalidad y de la familia tradicional (lo cual examinaremos en su debido momento). Es necesario entender que esta izquierda cultural no es superadora del capitalismo ni aspira a serlo (aunque algunos digan que sí lo es), sino que es el arma de seducción y de conquista política de masas en el más pleno funcionamiento del llamado *nuevo consenso liberal* de dicho capitalismo pactado luego de la caída de la Unión Soviética. El papel que antes tenían los partidos y movimientos revolucionarios ahora es traspasado a los activistas y a las minorías sociales, que ya no son revolucionarias en el plano socio-económico, sino defensoras de la vanguardia progresista al servicio de la cultura del consumo de masas y de una nueva subjetividad. Y si antes se hablaba de lucha de clases, ahora no se parará de hablar de la *defensa de los derechos humanos*. La revolución ha continuado (como decía Derrida: *the struggle continues*), pero ya no se trata de una revolución socio-económica como la del marxismo revolucionario "clásico", sino de una revolución de la subjetividad humana sobre la base de la última destrucción (tras una serie de destrucciones) de la moral occidental. Estas corrientes -como veremos- son portadoras

de un profundo nihilismo: su propuesta se asienta en una dialéctica negativa, una ciega antítesis de los viejos valores, pero nada hay más allá del horizonte de la propia negatividad dialéctica que esgrimen. No existen valores superiores asertivos que resulten auténticamente superadores: *negar, simplemente negar la moral conocida*, *that's the affair.* Luego adviene el desencanto del ser identificado con la Nada. Perversa y destructiva metafísica. El pensamiento posmoderno se empecina en negar la metafísica, pero nosotros creemos que la propia posmodernidad porta su dimensión metafísica específica y propia: el culto idolátrico a la inmanencia del imperialismo mundial del dinero y al neopaganismo sexual. Está muy claro que la posmodernidad rechaza la metafísica, pero, ¿cuál metafísica? Rechaza el Logos griego y rechaza la metafísica cristiana, pero en su lugar se trae toda una serie de *otras (pseudo)metafísicas*: el paganismo sexual, el culto materialista, el ser rendido y orgánico a un perverso poder global explotador y usurero. El reino de la Inmanencia Babilónica. Hasta podemos estar de acuerdo con un marxista lúcido como el esloveno Slavoj Zizek cuando habla de que las premisas de la liberación sexual han sido incorporadas al sistema dominante: ya no se tolera no disfrutar del sexo, sino que se ordena hacerlo, a tal punto que el que no lo hace se siente culpable. (*El País*, 2008) Es que algunos fueron tan ingenuos que pensaron que estaban haciendo una revolución "anti-sistema". Desde un inicio fueron serviles al mismo. Hoy, el capitalismo ordena hacer la revolución hedonista a todos y a todas: *haz la revolución en tus piernas,* sentencia una publicidad de ligas femeninas observable en una parada céntrica capitalina de buses urbanos. Obsérvese a activistas como *Femen*: protestando contra la sociedad patriarcal y el coito sexual fascista, emiten ese mensaje, ese *speech act*, a la vez que corren desnudas por las calles, asaltando las iglesias y los desfiles presidenciales, agrediendo a las autoridades de la Iglesia, con la frase *rape me!* tatuada sobre sus cuerpos. Si observamos a estas "luchadoras sociales", no tardamos en darnos cuenta de que son particularmente hermosas y sensuales, rubias y con cuerpos perfectos: dicen luchar contra la sociedad consumista y machista que promueve estereotipos artificiales de mujer, pero ellas son la encarnación viviente del sistema, una consciencia colectiva disociada que se pasea por las calles, expresión del más frívolo de los materialismos sexuales y sexistas. Hasta parecen seleccionadas de un casting. El resurgir del paganismo no es algo observable sólo en los dominios del nuevo *consenso liberal* del mundo unipolar y de la izquierda cultural, sino que incluso los nuevos movimientos "reactivos" a dicho paradigma, como la llamada *nueva derecha* europea y las *derechas identitarias* europeas (principalmente en Escandinavia) proponen una descristianización y una suerte de *retorno* hacia cultos precristianos. Otra vez el *retorno*: otra vez el signo de una decadencia. Mientras que ciertos movimientos identitarios abrevan en paganismos arcaicos y finiquitados, el nuevo consenso liberal posee sus propios paganismos actuales y seculares, basados en el culto al cuerpo idealizado y al imperialismo mundial del dinero, así como en una inquietud "retro" hacia el mundo greco-romano.

## Cáp 4) Guerras meméticas y *sexual Warfare*:

### A) *La Nueva Internacional y el feminismo global.*

Volviendo específicamente a la nueva izquierda, tal como es de esperar, ninguna de dichas corrientes se presenta a sí misma de la forma en que lo hemos hecho nosotros. Como muy bien dijo una vez Althusser -y parafraseándolo-, una ideología nunca dice *mírenme*, *aquí estoy*, *soy ideológica*. Estas corrientes, desde los años 70 se vienen presentando a sí mismas bajo el sayo de la nueva revelación de los tiempos y del pensamiento: *finalmente algunos se habían comenzado a percatar más que nunca de que los seres humanos construyen realidades sociales*, incluyendo la identidad y la sexualidad mismas. *Ergo*, las realidades sociales se pueden trasmutar mediante la praxis. *Queers del mundo, uníos*. Una cierta concepción del mundo y de la historia humana siempre posee la insoslayable pretensión de erigirse como *la* verdad. Siendo esto así, en las academias de hoy florecen todo tipo de *filosoferías* (si se nos permite el neologismo irónico de Unamuno, y sin herir demasiadas sensibilidades), que se presentan bajo un aspecto que va desde una "antropología feminista" hasta los afamados *estudios de género* de todo tipo. Estos planteos son portadores de pretensiones no sólo epistemológicas, sino claramente psicológicas, políticas, antropológicas e incluso ontológicas. Los posmodernistas no cesan de hablar de la “muerte de las ideologías”. Si por eso entendemos las grandes ideologías clásicas de la modernidad, como el marxismo revolucionario, ciertas ideas de la Ilustración o el liberalismo previo a los años 60, ello resulta una verdad. Lo que no dicen explícitamente, es que ellos se traen debajo de la manga todo un conjunto de ases de ideaciones ideológicas ciertamente para nada asépticas.

No obstante, los movimientos que hemos nombrado han tenido momentos en los cuales incluso han apelado a la violencia social y política en tanto praxis, cuestión que nos lleva a escribir esta obra, tal como mencionábamos al comienzo. Estas organizaciones han logrado establecerse en el propio Congreso de USA, así como entre las filas de los partidos políticos occidentales. En el Congreso de USA existen despachos para los agentes políticos de los *lobbies*, oficinas para los lobistas (cuestión que indagaremos más adelante). El matrimonio gay fue ampliamente impulsado desde el Congreso de USA nada menos que por Jay Rockefeller, quien además de pertenecer a la dinastía plutocrática de los Rockefeller, es senador por el estado de West Virginia por el partido demócrata, conocido en tierra local como el partido de los *liberals*.[22]

[22] En USA, cuando se dice "liberales" (partido Demócrata), en realidad se está connotando "progresistas". El liberalismo de los ‘*liberals*’ no es un *liberalismo* en el sentido que éste posee en Latinoamérica, sentido asociado comúnmente con el del conservadurismo social y político mas el plus de la economía de libre mercado. Ser liberal en USA, precisamente, es ser progresista en su veta

(Roberts, *Pink News*, 2013) Menciona el sociólogo Martel: *"Antes, en el Greenwich Village de los años setenta, el movimiento gay pretendía ser radical y anticapitalista. Provocador. En plan guerrilla. Actualmente (…) ya no se es contestatario frente al poder: se consume, se quiere ser gay en el ejército, casarse y hasta ser elegido para el Congreso. Se quiere ocupar el poder"*. (2013, p. 27)

Si a todo esto le sumamos el interesante detalle de que dichas academias, dichos movimientos que abrevan en la izquierda cultural, portadores de tales ideas y tales epistemologías, así como de una praxis violenta por momentos, reciben financiación de importantes fundaciones filantrópicas internacionales (Rockefeller), corporaciones mediáticas (KP media) y empresarios de la más promisoria talla mundial (Jed Sunden y Helmut Geier financiando a las activistas *Femen*) (*Russia Today*, 2012), entonces estamos ante un escenario histórico y cultural de suma relevancia al que no podemos desatender en los efectos que genera, no sólo en el mundo del centro desarrollado, sino en nuestra periferia del tercer mundo, la cual transita la posmodernidad a su manera.

Nosotros creemos que esa Nueva Internacional de la que hablaba Derrida ya existe desde hace cierto tiempo, pero que a diferencia de la antigua Internacional Comunista Soviética (el *Komintern*), no se trata de una organización de carácter centralizado en el seno de una potencia emergente (la Unión Soviética), sino de instancias netamente descentralizadas, horizontales, que van haciendo cuerpo todas juntas atravesando diversos ámbitos institucionales: académicos, político-partidarios, en los parlamentos, en los *mass media*, en el *mainstream* incluso hoy de las redes sociales (Facebook, etc). El viejo Komintern respondía a los viejos modelos de poder, propios del siglo XVIII y XIX: unidad centralizada y jerárquica de mando y ejecución, aunque desde ahí supo lanzar una estrategia de escala planetaria. La Nueva internacional, en cambio, supo incluso adelantarse a la concreción del nuevo modelo de organización de las instancias de poder: las redes, *funcionar en red*. En este sentido, no sorprende que la Nueva Internacional aventaje a los Estados nación, los cuales en muchísimos casos van muy por detrás en términos de adaptación a los nuevos funcionamientos en red de las sociedades posindustriales de la información.

La embajadora de USA en Uruguay, Julissa Reynoso, ha expresado que la aprobación del matrimonio gay no sólo la hace sentirse cada vez más cerca del Uruguay en tanto "país hermano", sino que políticas de ese estilo *hermanan* a ambos países en el avance de la democracia. (*La República*, 2013) Cuánta distancia parece existir entre esta

---

sociocultural, lo cual no implica necesariamente ser un social-conservador, ni un defensor a ultranza del libre mercado.

"hermandad", y la no tan lejana década de los años 70 en la que USA financiaba y organizaba la Escuela de las Américas en Hispanoamérica.

Las grandes usinas intelectuales de estas ideas que venimos explorando se encuentran en el mundo desarrollado del centro, especialmente USA (vaya paradoja del destino histórico), pero esta Nueva Internacional teje sus redes por toda la periferia subdesarrollada, y ya se encuentra instalada entre nosotros, apelando a todos los recursos que brindan nuestras actuales *sociedades de la información*. No se vaya a creer que la antesala de los poderosos está compuesta por figuras ingenuas. En un intercambio de diálogos titulados *"¿Quién le canta al Estado-Nación?..."*, la feminista Judith Butler en conjunto con la activista e intelectual hindú Gayatri Chakravorty Spivak, nos revela algo que es medular: la clave para la extensión mundial de la ideología de género está en cómo se sepa utilizar a favor (o no) la globalización. A medida que el gran capital financiero global avanza, en la misma proporción cada Estado nación -al menos un gran número de ellos- tiende a ceder soberanía frente a dichos procesos de apertura mundial. La globalización es claramente funcional a estos menesteres de género -afirman claramente estas dos mujeres-, para la instauración de lo que ellas denominan "feminismo global", rumbo a instaurar estructuras colectivas "limpias y libres" de nacionalismos, los cuales, dicho sea de paso, son considerados portadores de distintos grados de *fascismo*. Otra vez el fascismo, que a pesar de haber sido vencido en 1945, pareciera que es un auténtico *daemon ex machina* llamado a innumerables resurrecciones, ya sea para subvertir la subjetividad humana o para arremeter contra las rémoras del Estado-nación. Así, a medida que se logra derrumbar la soberanía del Estado-nación, aflorará -dicen- la vieja *mezcla multiétnica*, organizada en torno a los ideales del feminismo global y de género. (2009, pp. 95-96) Butler sostiene que ella cree en la conveniencia de que la noción de autodeterminación sea desligada del Estado nacional, y que sea éste reemplazado por "autoridades regionales desnacionalizadas". (2009, p. 119) Está claro: la instauración del feminismo global, además de una ideología anti-nacionalista, contraria a las soberanías nacionales regionales, es el trueno que puede acompañar a las centellas de la globalización en el tormentoso concierto posmodernista, en el cual las feministas aspiran a poseer la batuta. La cuestión estará en qué medida estas figuras sepan valerse de esto. Nosotros creemos que lo han hecho muy bien: los resultados están a la vista. No nos sorprende tanto, entonces, que agentes financieros de los más altos -como Rockefeller- aporten de su dinero para estas cuestiones, y que hasta se vuelvan políticas promovidas a través de cancillerías norteamericanas, o por la propia Secretaría de Estado de USA. Pues, ¿quién dirige la globalización; es ésta acaso un proceso equitativo en el concierto de las naciones y los pueblos? Sabemos muy bien que no, sabemos que es la férula anglosajona aquella que posee la batuta del concierto, y que es la que decide cuál será la enmienda a aplicarse a cada soneto. ¿Y a través de qué plataformas políticas esto es llevado a cabo? Ya hemos visto que en el mundo rico es la izquierda liberal, las

izquierdas laboristas europeas e incluso la canadiense, así como la socialdemocracia nórdica. (Le Gates, 1996, p. 337)

El feminismo global de Butler ya posee expresión institucional. Podemos mencionar el caso nada menos que de la IWHC: *International Women's Health Coalition*. Esta organización es el brazo internacionalista de las políticas feministas que son diseñadas en USA en directa conexión con el Congreso y el Departamento de Estado para la periferia del Tercer Mundo. Bajo un discurso de agenda de derechos, promueven entre otras cosas el aborto y planes de natalidad. No hace falta que especulemos cosa alguna, pues está expresado abiertamente en su sitio web oficial:

> The United States is a powerhouse in both the global arena and countries in which it invests. The International Women's Health Coalition works to ensure that U.S. policies meet the needs of women and young people everywhere. In partnership with domestic and international advocates, IWHC works with the Administration and Congress to align U.S. policies and funding to meet these needs which will have a positive impact at the individual, community, national, and global levels. Our goal is that the U.S. government consistently uses its political power and weight to promote and secure universal access to sexual and reproductive rights and health in its domestic policies and around the world. This includes contraception, safe abortion, maternity care, diagnosis and treatment of sexually transmitted infections including HIV, comprehensive sexuality education, and protection of sexual and reproductive rights.[23] (El subrayado es nuestro)

Se van transformando en políticas internacionales los ideales del feminismo global, pero a su vez, el programa ideológico del feminismo radical de los años 60 y 70, lo cual incluye toda una instancia ideologizante: *international comprehensive education* diseñada por el Departamento de Estado de USA. Esta es la clara continuación histórica del denominado *Informe Kissinger* de los años 70. Henry Kissinger, a pesar de haber sido condecorado con el Premio Nobel de la Paz, fue el ideólogo del horripilante Plan Cóndor de las dictaduras latinoamericanas, pero no sólo eso, sino que en calidad de Secretario del Departamento de Estado era la mano derecha a su vez de Rockefeller y sus promociones de programas políticos de marcada matriz ideológica malthussiana. El Informe de los años 70, posteriormente desclasificado en 1989 por F. Graboske, advierte sobre el crecimiento de la natalidad en el Tercer Mundo, y de cómo ello es un problema para el consumo de recursos que USA necesita, o, eventualmente, de la potencial industrialización de economías emergentes que puedan competir con la norteamericana. El aborto es mencionado allí como una política necesaria para un decrecimiento de las tasas de natalidad: *'No country has reduced its population growth without resorting to abortion'*. (p. 114) El sitio de IWHC también revela en sus *Annual Reports* de dónde proviene su financiación: David Rockefeller, entre otros. IWHC posee filiales en numerosos países del Tercer Mundo, incluyendo el nuestro (lo cual se verifica en el sitio web). Por otro lado, tanto el FMI como el Banco Mundial "sugieren"

[23] Véase:
http://iwhc.nonprofitsoapbox.com/index.php?option=com_content&task=view&id=3398&Itemid=557

(valgan las comillas) a diversos países la implementación de políticas de natalidad a cambio de recibir préstamos tras sucesivos endeudamientos, entre ellas la legalización del aborto en los países del llamado tercer mundo. (Westen, 1999, *The Interim*). Luego de la conferencia de El Cairo en 1994 sobre población, el gobierno de Bill Clinton, el cual se oponía a legalizar el aborto dentro de USA, aprobó una suma superior a los 300 millones de dólares para promover en el tercer mundo la legalización del mismo junto a la planificación familiar, especialmente en países como Nigeria, Egipto y México. (Argaya, s/f, *Aciprensa*). Era y es necesario para las potencias frenar la expansión demográfica en países en vías de desarrollo, ¿y qué mejor que hacerlo en nombre de *los derechos humanos y de género*…?

¿Cuál ha sido el modo histórico de conquista de la arena política local? No es necesario que especulemos siquiera un milímetro: en el caso concreto de Uruguay, el historiador Diego Sempol (militante de izquierda y además cofundador de Ovejas Negras), quien dice partir en sus análisis desde una "epistemología feminista" (sic), nos revela de lleno cuál ha sido el modo, en una obra muy reciente titulada *"De los baños a la calle..."*: en Uruguay, el movimiento liberacionista LGBT (*Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender*) siguió la estrategia del feminismo lésbico francés, es decir, una estrategia *asimilacionista* (sic), cuyo eje se dio en relación con lealtades político partidarias ya preexistentes, y no tanto con movimientos centrados propiamente en la identidad (como sería Ovejas Negras pero recién hacia el año 2004). (2013, p. 14) En otras palabras: consistió en asimilar estas luchas e intereses al aparato político ya preexistente, lo cual específicamente es hablar de la izquierda partidaria (siendo así además como ocurre en la inmensa mayoría de países del mundo). En la jerga política informal, tal estrategia se conoce con el nombre de practicar el *entrismo político*. Sempol afirma también que el objetivo actual de Ovejas Negras es la lucha extendible a todo el campo social -en nombre de los derechos humanos y sexual-reproductivos- desde una perspectiva *liberal y unidimensional* respecto a lo que ellos consideran que son las formas sociales de dominación. (2013, p. 242) Hoy, la *marcha de la diversidad* es posiblemente la movilización ciudadana más numerosa, con más de 20 mil participantes hacia el año 2012, en un país que no se caracteriza por un pueblo demasiado performativo frente a los problemas sociales de las mayorías en general. Aquellos que antes estaban en los márgenes, ahora están posicionados en el centro. Nótese bien los adjetivos que el propio Sempol establece: perspectiva *liberal y unidimensional*. Se trata del modelo hegemónico de pensamiento único al que aludíamos antes, del progresismo instalado como paradigma de pensamiento laico, global y hegemónico, promovido por el propio mundo rico del centro, por el núcleo mismo del Imperio, con sus financiaciones y sus usinas académicas específicamente instaladas -en general- en los estados de California, New York e Illinois. Se trata de una auténtica *máquina de guerra* cultural: nunca tuvo más vigencia la expresión mentada y anhelada por Gilles Deleuze: máquinas de guerra social. Pero finalmente, la máquina de guerra ha sido convertida en *máquina de guerra imperial y global*. Y aunque suene

paradójico, es a partir de la reconversión social que provocaron las dictaduras latinoamericanas (apoyadas por USA) que estas ideologías vienen a instalarse como alternativa al vaciamiento ideológico de la propia vieja izquierda marxista revolucionaria a partir de la "apertura democrática" posdictatorial. El Norte proveyó de los planes y aparatos represivos que en el marco de la Guerra Fría eliminaron del tablero a las izquierdas revolucionarias del continente (apoyadas por la Unión Soviética y Cuba) para así, no sólo provocar la entrada libre de la escuela económica de Chicago (la arremetida neoliberal cuyos efectos aún padecemos), sino que, luego de auto-reciclarse las izquierdas tras la caída del muro de Berlín y de la implosión de la Unión Soviética, ofrecería también el producto que vino -¡desde esas mismas usinas académicas de pensamiento!- a llenar el vacío ideológico tras la estela de fracaso del socialismo real. Brillante estrategia: una gran estrategia "en pinza", un *atolladero cultural* con el que se toma a los pueblos por ambos costados (el económico y el cultural) con discursos contrapuestos, a la vez que sus actores, obnubilados por las vicisitudes y nimiedades de la arena propia de cada novela local, creen luchar entre sí desde lados distintos y contrarios del tablero político. Se trata de la introducción de una falsa dialéctica en la arena política de los pueblos, falsas contraposiciones, falsas antítesis. USA: la misma nación que nos introdujo el Plan Cóndor y la doctrina de Chicago, nos introdujo el discurso y la doctrina aggiornada de los derechos humanos desde los mismos centros académicos. La misma nación que desmonta países y democracias soberanas, promueve los derechos de las minorías en nombre de la democracia misma. Antes de proseguir, ofrecemos al lector un conjunto de cuadros gráficos que sintetizan los componentes de eso que hemos llamado (siguiendo a Lipovetsky) *sexual warfare* para una mejor comprensión:

## Esquema gráfico de la *Sexual Warfare*:

**1A) Constructivismo social:**

1) La naturaleza humana no es innata, es meramente el conjunto de las relaciones sociales (Marx).
2) En el siglo XX (Escuela de Palo Alto, etc): los fundamentos del conocimiento de la realidad no son libres-de-valor, no hay clara frontera entre lo objetivo y lo subjetivo.



**1B) Postestructuralismo:**

1) La realidad es un "constructo" del lenguaje; primacía de la subjetividad sobre el mundo objetivo. No existe lo objetivo, no existe la verdad, sólo múltiples relatos posibles. Primacía de la Hermenéutica sobre el realismo filosófico.
2) Devaluación de los grandes relatos de la civilización (cristianismo, nacionalismo, el Logos, etc)
3) Pensamiento fragmentario (lo Múltiple), pensamiento blando, lógicas blandas y rizomáticas.
4) Relativismo moral y ético-valorativo.
5) Deconstructivismo (Derrida).
6) Defensa del ordenamiento político liberal y global.





**2B) Usinas de producción académica de la *New Gender Politics* (NGP):**

1) New York (Columbia University)

2) Illinois (Chicago University, **también productora del neoliberalismo de Milton Friedman en los años 70**)

3) California (Berkeley y San Diego Universities)



**2A) Juventudes anglofrancesas post Mayo del 68:**

1) Liberación sexual y deseante. Desregular flujos de libido.
2) Feminismo radical y lésbico-político (Escandinavia, USA, Canadá, Países Bajos, Inglaterra)
3) Nueva Izquierda neomarxista (*New Left*), gramscismo.
4) Nietzscheanismo de izquierda.
5) Defensa del liberalismo cultural (hedonismo de los vínculos humanos).
6) Anti-familiarismo: el hogar es una "prisión burguesa", la familia reproduce relaciones de subyugación patriarcales.
7) Discurso adverso hacia el Estado-nación. Frentes de acción neomarxistas como modus operandi de lucha.



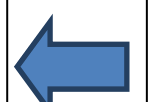
**3B) Feminismo reformista (histórico desprendimiento del radical) y global:**

1) Matriz epistémica liberal e ideología de género (*New Gender Politics*).
2) Sus raíces se nutren de la *New Left.*
3) Abortismo por otros medios: continuación del Informe Kissinger de los años 70.
4) Jurisprudencia feminista. Políticas "de género".

**Expresiones organizacionales financiadas por grandes plutócratas (Rockefeller, etc):**

International Women's Health Coalition (**IWHC**) y otras.





**3A) Feminismo radical:**

1) Destruir el indefectible orden patriarcal.
2) La naturaleza del varón es inherentemente fascista. El coito heterosexual es un acto fascista.
3) Abortismo en nombre de los derechos de la mujer (el feto es un inquilino no deseado puesto por el patriarcado).
4) Feminismo de Estado, jurisprudencia feminista, epistemología feminista de las ciencias sociales.
5) Ideología de género.
6) Construir un universo cultural lésbico o al menos masculinamente devaluado.
7) ILGA: *International Lesbian and Gay Association*.

## B) La Nueva Internacional y sus guerras meméticas:

Sea como sea, ya sea que hablemos de homosexualidad en tanto etiqueta conceptual moderna, o que hablemos de *same gender sexual relations* de la mirada propiamente transcultural antropológica, lo cierto es que dirigirse hacia otras épocas y culturas permite cuestionar lo que algunos han denominado *criterio heterocéntrico* en materia sexual.
Y otra vez, incluso cuando Derrida habló de las *políticas de la amistad* -cada vez nos sorprende menos-, se nos propone el "argumento transcultural", historicista y relativista, aquel que, misteriosamente, pretende sobrevolar ciegamente sobre toda la cristiandad como período histórico (¿hacer tabula rasa de la cristiandad?) para tender un anclaje premoderno "griego" con nuestra denominada *posmodernidad* actual.
Nosotros consideramos que estas apreciaciones cualitativas conforman un enorme desvarío al que debemos desentrañar para luego refutar. Hemos visto que la mirada que buscó escapar a los lineamientos de la cristiandad nace ya en plena Ilustración europea, con figuras como Winckelmann, pero será el siglo XX el gran mentor de dicha *mirada transcultural* que recoge las anteriores tendencias para potenciar como nunca antes *el vuelo en ascenso de Ganímedes* en los turbios cielos de nuestra civilización occidental.

Los corrientes a las que hemos abordado brindando un breve panorama histórico son tan ramificadas y diversas (tan *rizomáticas* al decir de Deleuze), que es necesario que instrumentemos alguna herramienta conceptual con la que podamos conjugar el manejo y connotación de sus respectivos elementos en común. Creemos haber encontrado 2 herramientas meta-lingüísticas y meta-conceptuales que nos asistirán en dicha tarea. La primera es el concepto de "género discursivo" del filósofo ruso Mijaíl Bajtin. Un género discursivo refiere a una forma socialmente estable e identificable de conjuntos de enunciados: se trata de enunciados que se organizan de maneras reiteradas y que comparten un estilo y características temáticas en común, vinculados a instancias particulares de comunicación, así como a un cierto contexto social de pertenencia. Su origen se halla, precisamente, en ciertas prácticas sociales organizadas (también ciertamente identificables), y que reflejan esas mismas circunstancias sociales que les dieron origen y lugar. Todo género discursivo, en tanto agrupación organizada de enunciados, da cuentas, desde luego y por ello mismo, de una cierta interpretación del mundo y de la realidad. (2005, pp. 248-293)
Nosotros creemos que todas las ideas antes referidas se agrupan en un gran género discursivo, al cual podríamos denominar *género discursivo del nuevo consenso liberal*. Hemos visto cuáles son aquellos factores históricos que le dan cabida y origen, así como cuál es su contexto social de pertenencia (el mundo académico de las clases medias académicas del mundo rico, mas el mundo militante de las minorías organizadas tanto del mundo desarrollado como del tercer mundo). Desde luego, los enunciados que lo componen presentan todos un estilo discursivo en común, apelando

a una serie de nociones y técnicas de producción de discursos: deconstructivismo, constructivismo social, relativismo ético-valorativo, concepción de tabula rasa, negación de la existencia de una naturaleza humana, neomarxismo cultural, todos "subgéneros" que hacen al pensamiento secular, posmodernista y materialista de nuestra época, portados en su viva voz manifiesta por las organizaciones que se caracterizan por eso que Lipovetsky denomina *particularismo de grupos*.

Por otro lado, una vez identificado el fenómeno sociocultural que nos convoca, es menester hacernos de una herramienta conceptual que nos permita comprender el *para qué* de este gran género discursivo en particular, cuáles son acaso sus pretensiones últimas, y cómo es que dichas pretensiones se llevan a cabo en tanto proyecto de contracultura. En función de todo lo visto anteriormente, creemos que estamos ante una verdadera praxis de contra-cultura (siguiendo a Scruton), y que por tanto nos hallamos ante una praxis de *batalla cultural*, en el sentido más *gramsciano* que pueda poseer dicha expresión. A esta batalla la llamaremos *guerra cultural memética*. Apelamos aquí a un concepto de alto nivel de abstracción creado por el biólogo evolutivo e intelectual británico Richard Dawkins: el concepto de *meme*, el cual puede ser utilizado en sentido sociológico (una *sociobiología*). Dawkins se dio cuenta de que el gen no es la única unidad de transmisión de información de los organismos vivientes, especialmente en el caso del hombre. La evolución cultural no puede ser explicada meramente por la acción y expresión de los genes a lo largo de la evolución biológica de los organismos complejos. Puede que exista -dice Dawkins- otro tipo de unidad replicadora, esta vez de eso que llamamos cultura: el *meme*. Un meme es una mínima unidad de transmisión de información cultural en el proceso de reproducción cultural y social de los organismos biológicos, y puede incluir desde convenciones e ideas hasta consignas y creencias. Su soporte de trasmisión no es otro que el cerebro: los memes son unidades de información que se agrupan en distintos niveles de complejidad, y que *saltan de cerebro en cerebro*, replicándose. (2002, pp. 247-262) Cuando los memes se agrupan en niveles sucesivos y más altos de creciente complejidad, se van conformando *memeplexos,* conjuntos de complejos meméticos.

Somos de la idea de que el género discursivo postestructuralista del nuevo consenso liberal es un repertorio estrictamente peculiar de complejos meméticos fabricados para la guerra cultural al servicio de ciertos intereses (los cuales abordaremos en detalle), susceptibles de ser introducidos como unidades autor replicadoras en los distintos contextos sociales y geográficos, instalando así una determinada cosmovisión entre los pueblos, e introduciendo la entropía social en los mismos. Y esta asimilación ocurre por simple contacto, por simple intercambio lingüístico entre los seres hablantes: las palabras moldean al otro, y el otro nos moldea permanentemente con su hablar. Simplemente funciona por *ósmosis cultural masiva* y mediante procesos identificatorios inconscientes de masas. Obsérvese el comportamiento de las masas en cualquier lugar y época: basta que una idea esté presente cierto tiempo en boca de

todos para que comience a instalarse como una percepción fehaciente y como una certeza ciertamente ineludible sobre el orden de las cosas.

Es muy plausible inyectar en el campo social de una región -o de muchas regiones y espacios habitables- todo un complejo memético de géneros discursivos que producirán determinados efectos en la vida social y cultural de un pueblo, modificando su *Weltanschauung* (cosmovisión), sus valores y vivencias colectivas. Basta introducir una pequeña cepa memética en un ámbito, en un rincón apartado, y ésta comenzará su proceso de auto replicación memética y cultural en red. Algunos pueblos se encuentran más inermes que otros frente a la guerra cultural memética: no es lo mismo introducir un género discursivo postestructuralista y posmodernista en Uruguay que en Irán. Ésta última Nación, mucho más consolidada en sus tradiciones (milenarias) y en su identidad colectiva propia, organizada además desde fines de los años 70 sobre la base de una revolución cultural religiosa y tradicionalista, será mucho más inmune, mucho más resistente a la guerra memética occidental lanzada desde USA que un inerme país como Uruguay, el cual por momentos no es más que una cáscara de nuez que se agita fatídicamente en el océano de la historia mundial. Un pueblo, como dijo alguna vez Frantz Fanon, puede elegir ser sujeto de la historia o quedar posicionado como objeto pasivo de la historia que otros deliberan por él.

Entonces, como decíamos más arriba, avancemos en la aproximación transcultural que nos remonta primero que nada a Grecia, para proponer así nuestra propia mirada (revisionista) sobre tales asuntos. Y lo haremos desde una noción muy valiosa que nos ha legado ese gran pensador y cibernetista de la mente y de los fenómenos sociales que es Gilbert Simondon: la vida psíquica del hombre va desde una realidad pre-individual (previa a la individuación por socialización) a la dimensión de lo colectivo, la cual siempre es *transindividual*. Cuando consideramos la dimensión histórica en la que se halla el ser humano, no estamos disolviendo su individualidad dentro de una generalidad colectiva y abstracta más amplia, sino que es necesario comprender que una determinada época histórica, con todas sus peculiaridades intrínsecas y propias, está siempre *individuando* de una manera específica la propia dimensión colectiva de los seres humanos. Así, la antigüedad griega o la era medieval son formaciones históricas que individuaron de manera distinta y a la vez específica lo colectivo, y de esa forma es que las épocas históricas, a la vez que denotan los límites de una vasta generalidad del mundo humano, son también concretas particularidades. (2009, pp. 244-245)

El mundo griego supo basar instituciones guerreras y sociales enteras sobre la base del *amor entre varones*, todo ello comulgando en una cosmovisión más general y transversal a las demás cuestiones. Y ello participaba de una cierta vivencia del tiempo: la *anakyklosis*. El mundo contemporáneo, curiosamente, pretende hacer de la liberación sexual en general, y de la liberación gay en particular, una punta de lanza sobre la que descansa toda una serie de nuevas idiosincrasias, teorías, planteos y reformas institucionales. Y ello también participa de una concepción del tiempo: esta

vez el culto al progreso en tanto este es la capitalización de una acumulación lineal en la historia. Si en la antigüedad el mito funcionaba como el custodio de la moral colectiva, en la modernidad funciona como la quimera de las bases productivas capitalistas de la que las minorías son sus agentes prácticos, y sus figuras intelectuales, academicistas orgánicos al poder del nuevo consenso liberal mundial.
Veamos entonces, ahora sí, la forma específica de *individuación* que el mundo griego antiguo propició sobre los colectivos humanos que habitaron bajo aquel magno cielo, cielo bajo el cual como decía Hölderlin en medio de *un cálido cefiso Platón forjaba paraísos*. Pero antes: ¿qué fue lo que aconteció en la Asociación Norteamericana de Psiquiatría en 1973…?

## Cáp 5) El arribo del *Putsch* a la APA: *Ganímedes se eleva*.

*"¿Es la sexualidad, en uno u otro sentido,*
*la clave de la civilización moderna?*
*Muchos de los situados en el lado progresista*
*del espectro político han respondido que sí."*
Anthony Giddens, 1995, p. 145

En una serie de curiosas declaraciones, la activista del feminismo radical del grupo político español *Podemos*, Beatriz Gimeno, hizo las siguientes declaraciones: *"El poder rosa es un mito homófobo. Ojalá fuera real. Todos los grupos tienen derecho a tener un grupo de presión. Por lo que vemos, nuestra capacidad de presión no es muy grande. Espero que el poder rosa sea cada vez más poder".* (*La Gaceta*, 2015) ¿Es esto así? Deberíamos indagarlo con la seriedad que el tópico amerita.

La ética, la construcción de parámetros fundamentales para poder vivir en comunidad, no sólo no puede, sino que nunca dependió de la ciencia moderna para ser posible. Es muy positivo que la ética y sus urgencias no hayan tenido que aguardar la llegada tan reciente de la ciencia moderna, con sus crisis y sucesivos errores, para poder dar intento de respuesta a los conflictos y problemas de la vida humana en comunidad. Desde luego, a su vez, la ciencia puede y también *debe* contribuir a la ética. Asimismo, la ciencia no depende de la ética para su prosecución, aunque es deseable que la observe con atención y se rija según ella, no para someter necesariamente su método o acaso su epistemología a la misma (a no ser que hablemos de experimentación con seres humanos), sino para meditar sobre cómo aplicará sus resultados al orden social y cultural de las cosas.
Ahora bien, si en lugar de escribir "ética" escribiésemos "**militancia política**", la cuestión debería ser aún más clara: la ciencia no debería estar atada a la militancia política (por ejemplo la de grupos y minorías activistas). Sin embargo, así ha resultado. Un ejemplo de semejante problema es el proceso histórico y la manera en que la "homosexualidad" fue quitada del manual de psiquiatría estadounidense en los años 70: el DSM (y ya veremos cómo). DSM es la sigla de *'Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders'* (Manual diagnóstico y estadístico de desórdenes mentales). Este manual es el libro *sacro* de la APA norteamericana (Psiquiatría), la cual existe en ese país nada menos que desde 1844. (Porter, 2002, p. 153). Tan larga es su trayectoria, que ha visto expandirse y morir al Imperio Prusiano, formase y desaparecer diversos Estados europeos, así como ambas guerras mundiales y la consolidación del capitalismo planetario. No se trata de una organización menor, sino todo lo contrario.

Volviendo a la cuestión en la que homosexualidad fue quitada como trastorno del manual DSM en los años 70, tal hecho es un ejemplo de cómo las bases de un quehacer científico devienen *ideología*; no de la ideología clásicamente mentada de la

"clase dominante", sino de una más nueva: la de los (podríamos decir nosotros) *colecticios activistas*. En este tópico no se encuentra involucrada meramente la psiquiatría (de la cual se ha discutido muchas veces su cientificidad); lo están también la psicología, el psicoanálisis, la neurociencia, y también, desde luego, la ética, la antropología y la filosofía. Nada se halla fundamentado si no se revisa y analiza *la historia de su supuesta fundamentación*. Aquellas fuentes que nos ilustrarán el proceso históricamente tratado no abundan, y no son fáciles de rastrear y de adquirir.

En el manual estadístico y psiquiátrico DSM I y DSM II, la homosexualidad es considerada lisa y llanamente un *desorden antisocial* (DSM I), o acaso una *desviación perversa* (DSM II). Nos hallamos en la mitad del siglo XX. Tampoco existía nada parecido aún a una noción como el "desorden de identidad de género" o de "disforia de género", como se hablaría décadas después.

En los años 70 todo cambiará polémica y subrepticiamente. Podemos situarnos, para comenzar a entender ciertas cuestiones, en la década de los años 20 en USA, período en el que ya vemos voces liberal-progresistas en asuntos de protesta contra la ausencia de visibilidad social del homosexual. En aquel tiempo (y de un modo similar quizás al de la República alemana de Weimar del otro lado del Atlántico), fluía una atmósfera de "teatro experimental", una filosofía de liberación sexual y del cuerpo, así como de liberar el espíritu humano de las "cadenas y prejuicios" del siglo XIX; atmósfera en la que confluían socialistas, feministas, anarquistas, agitadores obreros en tertulias y encuentros asambleístas. Fue la llamada "izquierda lírica" de los años 20, que no esperó hasta el Mayo del 68 para existir. Pero lo más interesante de esto fue la *Greenwich Village* de New York, que fue un conjunto de zonas neoyorkinas para la experimentación sexual de estos contertulios de la izquierda lírica, la cual a su vez atrajo a muchos homosexuales de otros lugares de aquel país. Este ambiente de *Greenwich Village* inspiró ulteriores creaciones e instalaciones de boliches, bailes, salones de té y bares clandestinos para homosexuales que se diseminaron por todo USA en el clareo del siglo XX. (Foner, 2010, pp. 276-277)

La Segunda Guerra Mundial trajo su sedimento barroso en una gran corriente de consecuencias sociológicas. La población de USA no volvió a ser la misma antes y después de dicho drama civilizatorio. Tampoco asimismo los sectores homosexuales de la población, quienes se beneficiaron en muchos sentidos: la guerra produjo la caída del usual estereotipo burgués -con rémoras victorianas aún- de "hombre fuerte"; la guerra despedazó la imagen colectiva del hombre que se anteponía a su destino para vencerlo, con todas sus premisas tácitas en el orden de la cultura. Más de un millón de hombres estadounidenses murieron, y decenas, incluso cientos de miles, regresaron heridos. A su vez, la mujer se hizo fuerte y más independiente luego de la experiencia de ser incorporada como fuerza de trabajo en el mundo desarrollado debido a una

mayor ausencia de hombres en el seno de la sociedad civil. La mujer pasó de ser un cuerpo frágil a construir barcos de guerra y defender la democracia.
Este auténtico movimiento sociológico tectónico abrió las puertas para que las lesbianas se desligaran mucho más del dispositivo familiar heterosexual: ahora se iban a vivir solas en lugar de asumir un impuesto matrimonio, y costeaban sus propios hábitos y diversiones, entre ellas el esparcimiento con otras mujeres. Por otro lado, la caída de la imagen del *strong male* contribuyó a la salida del armario de miles y miles de homosexuales hombres, que ya no quisieron aguardar más para darse a ver ante la mirada de los otros. (Bronski, 2011, pp. 152-175) Así, el intento socialnacional de construir una civilización sin todas estas características sociales y culturales - sociedad basada en la eugenesia así como el darwinismo social y racial-, terminó en la victoria Aliada con la suma potenciación de todas dichas características más que nunca antes, lo cual llegaría a tener un alcance mundial años después. Triunfó el mundo liberal.

Pero donde necesitamos ubicarnos concretamente, luego de esta escueta referencia de época, es a fines de los años 60 también en USA, donde se había producido una mutación en los grupos militantes "homofílicos" (pro gay): éstos habían pasado de la manifestación pacífica y cauta -propia de los años 50- a adoptar los métodos violentos de los grupos norteamericanos *anti Vietnam war* (grupos antibelicistas contrarios a la guerra de Vietnam).
Antes de esta mutación sociológica y política, en USA había existido la *Mattachine Society*, organización para la liberación gay, quienes "educaban" a todos los homosexuales para la reafirmación y validez de su identidad, así como su condición de minoría social. Fundada por Harry Hay, y escogido su nombre de una fraternidad secreta de sodomitas del Renacimiento, fue organizada sobre la base de un modelo de militancia y de célula comunista, ámbito e ideología de la que provenía Hay. La *Sociedad* era jerárquica y centralizada en su junta directiva de miembros. (Bronski, 2011, p. 180)
Fueron los primeros en hablar de "orgullo gay", y acuñaron la expresión "homofilia" para auto-referenciarse. Poseían una revista llamada *ONE*, donde se publicaba teoría y estrategia política dirigidas a tales fines. (Mondimore, pp. 275-277) Este dato, creemos, es muy importante: ya en aquel momento existía el anhelo colectivo de un proyecto de liberación, de un *coming out of the closet* de estas "minorías" que se percibían a sí mismas como oprimidas. En muchos casos esto era verdad: el Estado poseía toda una serie de sanciones para la conducta homosexual constatada en tanto crimen de sodomía.
En los 60, la protesta *homofílica* se volvió violenta, en una lucha militante que fundía sus ecos con los gritos más genéricos de la lucha por los derechos civiles y en la protesta anti imperialista de índole marxista. Los movimientos de liberación de los afrodescendientes también aportaron su cuota, y todo esto se hacía en nombre de la "democracia participativa". (Greenberg, 1988, p. 459) Si mencionamos el fenómeno de los años 20, es para contrastar la naturaleza de aquella atmósfera colectiva con esta

otra. Esta *nueva izquierda* de los años 60 en la calle estuvo compuesta por la primera generación del mundo desarrollado estadounidense que creció viendo TV. (Greenberg, 1988, p. 460)

Si estos movimientos poseen aparentemente como *background* histórico el contestatario espíritu del Mayo francés, del *rock n' roll* anglosajón, la psicodelia experimental y de los movimientos hippies y beatnik, no podía faltarles su gurú intelectual, puesto con muchos candidatos (punto al que llegaremos). Personalmente, creemos que un acontecimiento como el Mayo francés no debe ser visto como causa incidental, sino como llana expresión de esta mutación sociológica a ambas orillas norteñas del Atlántico que venimos señalando.
Un historiador del tipo de Eric Hobsbawm, con una concepción marxista de la historia, al aproximarse a este fenómeno social de mitad del siglo XX nos propone el criterio que aquí seguiremos nosotros: la mejor forma de acercarse a esta "revolución cultural" es por medio de la familia y del hogar. (2007, p. 322) Esto significa que es por medio del análisis y comprensión de las mutaciones en dichas instituciones lo que nos puede brindar la clave de intelección de la magnitud y sentido de esta profunda transformación social. No se podría entender el fenómeno de liberación sexual en general (y gay en particular) sin primero tener en mente la disgregación (Hobsbawm le llama "crisis") del núcleo familiar occidental moderno, donde hubo un drástico corrimiento hacia la monoparentalidad, la fractura de la unión conyugal a partir de los años 60, un índice de divorcios nunca antes visto en el mundo desarrollado, y una crisis de relacionamiento entre los sexos (2007, pp. 325 ss.) Todo ello se dio en los países más avanzados del occidente: USA, Inglaterra, países nórdicos y Países Bajos. Cabe preguntarse por qué. Naturalmente, las nuevas demandas de producción propias del pasaje de un capitalismo industrial a uno de servicios de índole posindustrial tuvo mucho que ver, pero tal exégesis sería insuficiente (aunque escapa a nuestras manos explicarla sociológicamente).

Se produce lo que el propio historiador Eric Hobsbawm denomina "giro populista" en la cultura de los jóvenes de clase media: en el mundo de preguerras la cultura adulta de clase alta imponía el ideal a seguir para las clases inferiores; ahora, la cultura popular y "contestataria" crearía los parámetros, no sólo morales, sino incluso estéticos que también las juventudes de clase más privilegiadas imitarían. El esparcimiento de la cultura del *rock n' roll* y del *blues* no es otra cosa que una de las caras de este fenómeno del “giro populista" de las juventudes de clase media en el fenómeno de masas, donde lo mismo sucedía con la vestimenta y hasta el lenguaje cotidiano: se produjo la instalación de la muletilla lingüística *"fuck!"*, repetida hasta el hartazgo en boca de los jóvenes de esta nueva generación, tanto en el teatro, la TV y la *rock music*, como asimismo en las calles y en las universidades.

En medio de este giro populista de la cultura de masas, allí donde los antiguos valores devenían ahora en disvalores y viceversa, aparece como fuerte corriente una "subcultura" homosexual que imprime su estampa:

> La moda suele ser profética, aunque nadie sepa cómo. Y ese estilo se vio probablemente reforzado entre los jóvenes de sexo masculino por la aparición de una subcultura homosexual de singular importancia a la hora de marcar las pautas de la moda y el arte. Sin embargo, puede que baste considerar que el estilo populista era una forma de rechazar los valores de la generación de los padres (...) (Hobsbawm, 2007, p. 333)

El Mayo francés hilvanaría consignas que antes no estaban unidas en la cultura juvenil. *Prohibido prohibir* es el lema que los resume a todos los demás, que van desde la fehaciente apología de las drogas hasta la postulación del sexo como forma de "resistencia" y "liberación": *cuando pienso en revolución pienso en hacer el amor* o también *lo personal es político*, serían los otros grandes lemas que revelan el nuevo espíritu de época. Pero no nos engañemos; detrás de estas expresiones grupales y colectivas mancomunadas, espontáneas, y que luego se disgregan de un segundo a otro, no existe un espíritu colectivo auténtico y organizado, sino una masa atomizada que en el momento necesario se conjuga en su social expresión para luego volverse a disgregar. Aquel que crea que el Mayo francés fue una revolución tan solo es tributario del más ingenuo de los idealismos políticos.

El verdadero trasfondo de todo esto, coincidiendo una vez más Hobsbawm con nosotros, es el triunfo de la moral individualista, el triunfo del individuo por encima de la antigua tradición, pero no solo de esta última, sino por encima de la propia sociedad contemporánea. Y Hobsbawm hasta utiliza una distinción que nosotros empleamos al comienzo de nuestra obra, aquella distinción existente entre *Gesellschaft* y *Gemeinschaft*: el ascenso del individualismo moral del siglo XX es el triunfo de individuos que se organizan bajo formas anónimas -dice Hobsbawm-, (nosotros diríamos: sociedades atomizadas), frente a la antigua comunidad tradicional. (2007, p. 341)

Todo este fenómeno juvenil de los 60 tuvo, como siempre sucede, diversos aspirantes al rol de padre intelectual. Los hubo diversos, principalmente en el mundillo parisino de las universidades, cafés y bares nocturnos del bulevar Saint-Germain (aunque muchos rechazarían ese mote), pero solo uno estaría en el lugar y momento adecuados, oscilando a ambas orillas del Atlántico, y no fue francés, sino judeo-alemán: nos referimos a Herbert Marcuse, insigne intelectual de la vieja guardia de la Escuela de Frankfurt. No por nada se le apodó colectivamente como *el padre de la nueva izquierda*. Marcuse rechazaba este calificativo, pero eso no es novedad en los intelectuales del siglo XX: rechazar una visibilidad que se les atribuye a la vez que se vive de ella, en el sentido más económico de la expresión. No nos interesa si Marcuse se hallaba satisfecho o no con su título de gurú de la nueva izquierda juvenil, sino que nos interesa su planteo teórico, el cual es el pensamiento que da cuentas del núcleo

esencial de esta nueva izquierda en tanto nuevo fenómeno social. No deja de ser un detalle prominente el hecho de que esta figura haya recibido su calificativo de fama desde las páginas del *New York Times*, a pesar de que él declaraba no ser responsable de dicho calificativo y no estar de acuerdo con él. (Wheatland, 2009, p. 269) Sea como sea, no le vino esto nada mal, dado el repunte de ventas de sus libros provocado por los elogios de la prensa escrita más importante de USA.
Mencionaremos también un detalle que no es menor: después de haber emigrado de la Alemania nazi debido a su condición de judío, Marcuse se establece exitosamente en USA, nada menos que trabajando para la OSS en los años 40 -la Oficina de Servicios Estratégicos-, la cual es el inicio de la propia agencia de la CIA. Las tareas de Marcuse para este organismo de inteligencia consistieron en asesoramiento sobre cuestiones concernientes a la Unión Soviética, análisis ideológicos y de política exterior, así como contribuir al diseño de una guerra psicológica –desde la psicología social- en el contexto de la naciente Guerra Fría. Allí trabajaba junto a otras figuras como Otto Kirchheimer, Franz Neumann y Felix Gilbert. (Wheatland, 2009, pp. 281-282) Asimismo, no menor es el detalle de que estos programas, como ser también el *Russian Institute* de la Columbia University (en el cual Marcuse se desempeñó), recibían una fuerte financiación del magnate Rockefeller: *'The Rockefeller grant enabled him to reconvene with the old OSS friends at the newly founded institutes for Russian studies at Columbia and Harvard'*. (Wheatland, 2009, p. 285)
Rockefeller y otros financistas de esta prosapia son una constante casi siempre presente en estos menesteres. (Schulz, 2013) Recibirá también importantes subvenciones de la Fundación Rockefeller, las cuales le permitirían en los años 50 dar cursos de formación en la Escuela de Psiquiatría de Washington D.C. De este modo, la concepción freudo-marxista plasmada en *Eros y Civilización* sería asimilada rápidamente por los cuerpos de la Psiquiatría de la capital norteamericana y otros importantes centros. Enseguida veremos de qué se trata esto.

¿Por qué decimos "nueva izquierda" cuando hablamos de Marcuse? Como muy bien dice el historiador Thomas Wheatland, se trató de una nueva sensibilidad en la cultura. Marcuse establece un acertado diagnóstico de las sociedades desarrolladas de posguerra. A contrapelo de muchos marxistas ortodoxos de su tiempo (y aún de este tiempo), Marcuse se da cuenta (como ya lo había hecho Bernstein décadas antes) de que las sociedades capitalistas contemporáneas mutaron respecto a aquel capitalismo industrial de corte siglo XIX. Cuando Marx murió esa transformación ya se hallaba en plena marcha. Así como no fue la revolución proletaria la que comenzó a traer ambrosías a los asalariados dentro del propio sistema capitalista decimonónico (sino que fue el Estado de bienestar erigido por el terrateniente prusiano conservador Otto von Bismarck con su "cristianismo práctico"), las sociedades de los países ricos del siglo XX, luego de la segunda guerra mundial producían suficiente riqueza, que en conjunto con la adecuada legislación en el seno del Estado demoliberal, brindaron un marcado confort y un estatus al trabajador asalariado, por lo que éste ya no estaría plenamente

estimulado a llevar adelante la revolución: en caso de pensar en hacer la revolución socialista en el seno profundo de la sociedad posindustrial, el trabajador tendría que pensarlo dos veces, puesto que pondría en riesgo inminente su nuevo poder adquisitivo, su acceso al sistema de bienestar estatal (salud, educación pública), incluso su acceso a la cultura del divertimento y del turismo, antes lujos y esnobismos exclusivos de las clases más acomodadas. El plan Marshall tuvo mucho que ver en generar estas posibilidades de relanzar la acumulación de riqueza. Por otro lado, la experiencia de los fascismos de entreguerras ya había demostrado que la identidad patriótica (llámesele desde el marxismo "carencia de consciencia de clase" o como se prefiera) importaba más que el internacionalismo de clase, y que dicho internacionalismo, monopolizado por el Komintern bolchevique, a la vez que proclamaba un Nuevo Hombre mundial, en el interior de la Unión Soviética sostenía el proyecto de ese Nuevo Hombre a sangre y fuego, pero no mediante una "lucha de clases" que prosigue una presunta lógica de la historia, sino mediante el asalto criminal y conspirativo al aparato estatal en un país semi-bárbaro de la periferia europea (que no cumplía ninguna de las condiciones de la teoría marxista), o mediante la instrumentación del *Gulag* soviético que costó la vida de decenas de millones de inocentes (casi dos décadas antes que Auschwitz).

Sea como sea, luego de 1945 la decepción hacia el marxismo soviético se fue dando *in crescendo.* Lo que Marcuse intentará buscar es el corolario sociológico de este nuevo orden del mundo desarrollado, y plantea un problema que es crucial: si el proletariado europeo en tanto sujeto de la revolución ha quedado vaciado y agotado en la naturaleza del devenir del decurso histórico, ¿qué fuerza de cambio social ocupará su lugar? Esta pregunta se desarrolla en el seno de una constatación socio-histórica a la que Marcuse llamará *el feliz matrimonio de lo positivo y de lo negativo.* (1993, p. 255) Esto refiere a que hay una tendencia positiva (fehaciente) de la historia (que es todo lo que hemos señalado hasta ahora), pero a su vez una negativa desde el punto de vista de la prosecución de la revolución: con la humanización del capitalismo adviene un significativo bienestar material, pero a su vez resulta que ello implica la frustración histórica de la transformación de raíz del sistema mismo en términos de revolución socialista. El trabajador poseía ahora un nivel de vida inequívocamente muy superior al del proletariado de Manchester del siglo XIX, pero todo ello a costa de una "desexualización" represiva de la personalidad humana. Esta ambivalencia consiste en una mutua convergencia de opuestos, y a su vez es la tensión irresoluble de una recíproca no-asimilación dialéctica para el pasaje a una ulterior síntesis histórica acorde a una dialéctica revolucionaria.

Valiéndose del psicoanálisis (y a nuestro juicio deformándolo), Marcuse planteará en una obra que presagia el espíritu del Mayo del 68 (nos referimos aquí a *Eros y Civilización*), que se debería marchar hacia la disolución lisa y llana de las instituciones que han servido para configurar las relaciones humanas hasta ahora: abolir el matrimonio y la familia "patriarcales" basados en la monogamia. (2002, p. 188) Condición ineludible para esto: debe cambiar la relación entre el *eros* humano, el

deseo y las exigencias de la producción capitalista. En concreto, a mayor exigencia de producción mayor deserotización de los cuerpos, cuestión que Marcuse propone transformar.

La tendencia en las sociedades más progresistas ha sido muy clara: incrementar el poder adquisitivo a la vez que se reduce la jornada laboral a seis e incluso menos horas. Nada de eso es posible si se vive en países que no planifican una economía inteligente basada en el conocimiento, la ciencia y el desarrollo técnico para producir valor agregado exportable. Dicho ordenamiento posee, entonces, a la técnica y a la ciencia como motor central e ineludible, propios de las sociedades del conocimiento. Pensar el ordenamiento contemporáneo sin introducir en dicha ecuación a la ciencia y al desarrollo técnico sería la mayor de los errores conceptuales y políticos. En este punto, notamos la incidencia de Heidegger en Marcuse, dado que este fue discípulo de aquel, quien renegó luego de su maestro por sus implicancias con el socialismonacional, pero que conservó muchas de sus tesis aprendidas en juventud para ponerlas al servicio del mundo liberal y del *american way of life*. Marcuse dirá que la tecnología puede proveer una *corrección histórica* a la prematura identificación entre *Razón* y *Libertad*, pero ello no ocurrirá por sí mismo, sino que necesita del accionar político aplicado al caso, y de ese modo, ser utilizada la técnica en un esquema de adecuada racionalidad para pacificar y perfeccionar el ordenamiento humano. (1993, pp. 262 ss.) Así, se vuelve necesario y atractivo para este gurú intelectual utilizar el desarrollo técnico para pulir la racionalidad opresiva heredada del capitalismo clásico y transformarla en aras de una nueva relación entre instintos y razón. (2002, p. 185)

Dado que la historia humana (en el pensamiento de la Escuela de Frankfurt) es concebida como la negación de la naturaleza, el hombre deberá realizar por medio de la técnica y la ciencia *la transformación de lo metafísico en realidad humana y física*. He ahí -creemos nosotros- a la civilización fáustica en su plena expresión: Fausto pacta con los poderes mefistofélicos para incidir en las fuerzas naturales y sociales a su favor, y el hombre, para la Escuela de Frankfurt, sólo compuesto por una naturaleza humana basada en la temporalidad (lo cual es la negación del tradicional orden natural), deberá elevarse en sucesivas síntesis históricas hasta cumplir lo que Marcuse denominará la "realización de lo imaginario": *"(...) la sociedad ha forzado a la imaginación a probarse a sí misma en nuevos terrenos, en los que las imágenes se traducen en capacidades y proyectos históricos"*. (1993, p. 278)

En el hombre estará el dejarse poseer por estas imágenes emergidas de su subjetividad o en imponer él un ordenamiento de realización de las mismas. Ahora bien –y retornando a la anterior interrogante-, si el sujeto revolucionario del marxismo clásico ha quedado agotado, ¿cuál es el nuevo sujeto entonces? Las minorías y sectores marginales estarán llamadas a ocupar ese lugar. Ya no será el partido

comunista de cada país, ni siquiera el Komintern (organización liquidada durante la segunda guerra mundial por los crecientes bochornos diplomáticos del estalinismo), como tampoco probablemente los sindicatos de corte y estilo *clásico*: ahora serán las feministas, será la lucha de los afrodescendientes, los *drug users*, los inmigrantes, los estudiantes desempleados de clase media (caso de las juventudes del mayo francés), y serán -desde luego- las minorías sexuales, los homosexuales en particular, o serán *Frentes* activistas y políticos compuestos transversalmente por una fusión organizada de todas estas figuras. Estas nuevas fuerzas del cambio cultural y social (no ya una revolución, sino una transformación desde dentro del sistema, punto a subrayarse), serán mentoras, o meramente el vector de una nueva "racionalidad de la gratificación", cuya función será hacer converger "razón y felicidad" sobre la base de un nuevo vínculo entre racionalidad social e "instintos", mediante lo que Marcuse llama el *esparcimiento de la libido*. (2002, p. 207)

Ha nacido la teoría que piensa al nuevo fenómeno histórico. Ha nacido oficialmente la matriz ideológica de la "nueva izquierda" que ya hemos analizado en capítulos iniciales. Esta nueva izquierda no es otra cosa que lo que hoy se conoce como "progresismo". Pero su alcance va mucho más allá del fenómeno militante: salida originalmente de las oficinas de la CIA y del marxismo revisionista europeo, y financiada por capitales sionistas, su matriz ideológica infiltró nada menos que la Psiquiatría, el psicoanálisis, las ciencias sociales y humanas, así como la cultura política y la nueva mentalidad juvenil academicista. Como si esto fuera poco, luego de ciertas negociaciones de Max Horkheimer, la doctrina de la Escuela de Frankfurt se convierte en el modelo de pensamiento subyacente de la UNESCO en sus estudios para la juventud y la pedagogía en educación. (Wheatland, 2009, p. 273) La *New Left* se dispersará así por toda una red institucional mundial, atravesando los más variados discursos y modelos teóricos.

Marcuse pone en manos de toda una generación vaciada de una adecuada teoría de la revolución social la moneda seductora del hedonismo sexual: el hedonismo, en tanto prosecución de la sensualidad, será el cliché con el que se intentará derribar la supuesta sociedad "represiva". Y cuestionar este ordenamiento presuntamente represivo no puede carecer de su corolario "sexual", allí donde Marcuse establece un cierto uso de Freud: si la sociedad represiva se basa en la familia monogámica y “patriarcal” centrada en los usos sexuales de la genitalidad al servicio de la reproducción, entonces, al derribar las instituciones tradicionales, ello llevará a la reconfiguración de la sexualidad como *orden descentrado de la genitalidad*. (Giddens, 1995, pp. 151 ss.) Estamos, así, ante el ascenso de los "placeres de pulsiones parciales": impulsos orales y anales por excelencia.

Dado que dentro de esta lógica filistea una sexualidad centrada en la genitalidad es una "tiranía genital", el ascenso de otro prototipo de ejercicio sexual será, acorde a Marcuse, una forma de *liberación*.

Marcuse abre todo el espectro de lo que hasta ahora eran *perversiones* a los hijos de la nueva izquierda, les brinda una nueva racionalidad para un nuevo radicalismo sexual que se expande a partir de la cultura universitaria de las clases burguesas del mundo liberal y desarrollado. Ha nacido esa criatura que podemos nombrar como *izquierda burguesa*, una nueva izquierda liberal que es funcional, no a la superación del capitalismo, sino a su trasmutación en *capitalismo de bienestar y de consumo* (en los países ricos).

¿Qué mejor, pues, para un joven anglosajón de los años sesenta y setenta que escuchar rock n' roll, experimentar con drogas y nuevos radicalismos sexuales inspirados en lecturas frankfurtianas y feministas (o simplemente por ósmosis cultural), mientras se vive de los subsidios del *Welfare State* y se asimila literatura *beatnik* en el seno de un clima culturalmente nihilista...? El "esparcimiento de la libido" del que hablaba el padre intelectual de la nueva izquierda tuvo su plena realización en San Francisco y en Los Ángeles, con sus saunas son salas para efectuar orgías, con sus clubes y bares de gays y lesbianas, con sus lugares de intercambio de parejas, en donde los ejecutivos se mezclaban con los ciudadanos de las clases medias: *democratización del sexo*. La proliferación de la satisfacción de las pulsiones parciales tuvo su corolario sociológico con las salas de "relajación anal" fundadas en el barrio Castro de San Francisco en plena efervescencia de la revolución sexual estadounidense. Y con la homosexualidad transformada en bandera política: el homosexualismo y la posterior cultura *queer*. (Sexo, la revolución: *Haz lo tuyo*, Lowe & Perry, episodios 1 & 2)

Y eso es precisamente lo que pasaremos a examinar ahora. Esta mutación sociológica y de carácter asimismo ideológico se enlaza y está muy bien representada con los relevantes acaecimientos en New York en torno al bar *Stonewall*, bar gay de Greenwich Village. El 27 de junio de 1969 la policía de esa ciudad hizo una redada rutinaria en aquel bar: en un santiamén, se formó una multitud en los alrededores que arremetió contra la policía, atacándola, encerrando a los agentes en el bar, a su vez que a éste se lo prendía fuego para incinerar a los agentes dentro. Los policías lograron ser rescatados a tiempo por los refuerzos de las fuerzas del orden, pero en las noches subsiguientes miles de homosexuales se confrontaron en las calles contra la policía neoyorquina a raíz de los rumores de Stonewall. Stonewall es el hito del surgimiento de la liberación gay en USA. (Mondimore, 1998, p. 279). Dirá el sociólogo Frédéric Martel: *"Antes, en el Greenwich Village de los años setenta, el movimiento gay pretendía ser radical y anticapitalista. Provocador. En plan guerrilla. Actualmente en Chelsea ya no se es contestatario frente al poder: se consume, se quiere ser gay en el*

*ejército, casarse y hasta ser elegido para el Congreso. Se quiere ocupar el poder."* (2013, p. 27) Por supuesto: la conquista del poder fue *en plan guerrilla*, luego vendrá la etapa del *soft power*, cuyo resultado contemplamos hoy. Pero enfoquémonos por ahora en la fase en *plan guerrilla* de aquellos años, cuando el poder era aún un enemigo y no un aliado.

La liberación gay continuó aflorando en los *campus* universitarios estadounidenses: la lucha *pro gay* quedó asimilada a las luchas de una juventud de la *nueva izquierda* que en líneas generales era antiimperialista, antirracista, antimilitarista, antieclesiástica, abortista, feminista, hedonista, anticapitalista, socialista y liberal a la vez, todo formando parte de un mismo y caliginoso espectro fermental ideológico, un efervescente aquelarre en el que en cierta medida también los ecos del Mayo francés del 68 hicieron lo suyo. Como muy bien dice Marvin Harris, sin el ejemplo de la lucha de los negros y la lucha feminista, la revolución homosexual no habría surgido. (2006, p. 115)

En USA, esta oleada se extendió por ambas costas, la del este de New York y la del oeste californiano. Se fundó en New York el *Gay Liberation Front* (Frente de Liberación Gay), que se extendió muy rápidamente a Boston, Los Ángeles, Minneapolis y otras importantes urbes de esa nación. Otra organización, transversal al territorio de USA y que adoptaría tácticas de infiltración se trató del *Gay Task Force*. El *Gay Liberation Front* se inspiraba de forma directa del ya previo *Women's Liberation Front* (GLF, *Frente de Liberación de las Mujeres*, portador del lesbianismo político), para empezar, adoptando un nombre derivado del mismo. (Bronski, 2011, p. 210)

Los *Bachelors for Wallace and Knights of the Clock*, ligados a la izquierda progresista, así como la *Gay Activist Alliance* de New York, serían otras agrupaciones, aunque de no tanta relevancia como las anteriores. (Bayer, 1987, p. 69, pp. 92 ss.) De la noche a la mañana, súbitamente, surgió (no está del todo claro cómo) una red de mass media liberacionistas pro-homosexuales que hicieron de bisagra entre las minorías organizadas y la opinión pública de centros urbanos bien estratégicos: el *Fag Rag* en Boston, *Come Out* en New York y el *Gay Sunshine* en San Francisco. (Harris, 2006, p. 112) Todo esto es posible de ser llevado a cabo en un país como USA, con una maquinaria económica y cultural de una dinámica francamente impresionante.

Así es como la lucha gay incursiona en la gran política de masas, fundamentalmente a través de ese gran Frente, el *Gay Liberation Front* y el *Gay Task Force* y de la prensa liberacionista organizada. **Los métodos**: el piquete, el escarnio público, las amenazas intimidatorias, el sabotaje deliberado, la infiltración en las instalaciones de la APA mediante -incluso- falsificación de credenciales. Cada vez que un psiquiatra de renombre daba una conferencia, aparecían miembros del *Gay Liberation Front* y del *National Gay and Lesbian Task Force* para sabotear conferencias, apelando a la difamación y el insulto craso en la esfera de la opinión pública. La Universidad de Pennsylvania fue el primer "escenario piloto" de esta nueva táctica militante. Se saboteaban listas, se incautaban materiales a ser presentados, y mediante la pancarta

o la publicación masiva se atacaba al mundo médico o a la Iglesia con pseudo argumentos meramente *ad hominem*. Dice Bayer acerca de la mutación organizacional de esta masa militante: *'Far more significant, however, was the shift in the role of demonstrations from a form of expression to a tactic of disruption'.* (1987, p. 98). Es decir, se pasó de una forma de expresión pacífica a una táctica rupturista y violenta. El historiador Eric Foner resume muy bien el clima de estos años:

> De todos los logros de la década de 1960, ninguno sería tan perdurable como la transformación efectiva de las actitudes populares con respecto a los roles y los derechos de las mujeres, a la sexualidad, y a la familia (...) La de 1970 fue ya una década en la que la revolución sexual pasó de la contracultura a los sectores mayoritarios de la sociedad (...) los valores y los estilos de la [década] de 1960 pasaron a formar parte (en muchos casos, de forma despolitizada) del Estados Unidos de los setenta. (2010, p. 475)

Foner coincide con Hobsbawm en lo medular, y resume muy bien el espíritu de la nueva izquierda occidental de los países desarrollados. Así, en esta atmósfera cultural ya fermentada y extendida, en un *meeting* anual de la Asociación de Psiquiatría Norteamericana (la APA) en 1970, San Francisco, un grupo de activistas de *gays* y lesbianas irrumpieron en las instalaciones de la APA, interrumpiendo un panel denominado *'Issues in sexuality'*, durante la exposición del psicoanalista y psiquiatra **Irving Bieber** (a quien analizaremos en otro capítulo), quien alegaba la validez de la "terapia de conversión" para los homosexuales. Hubo violencia en la irrupción. Hubo escándalo, hubo bochorno. Bieber fue brutalmente increpado, y uno de los activistas, luego de irrumpir, gritó que *si acaso Bieber escribiera sobre los negros tal como lo hizo sobre los homosexuales, debería ser estirado y descuartizado tal como se lo merecería*... Nosotros hemos examinado previamente la obra de Bieber, y no hemos encontrado nada -francamente- tan terrible como para ameritar semejante alocución. Pero los activistas no opinaban lo mismo. Se acusaba histéricamente a otros psiquiatras con el epíteto de *nazis*. Mientras el Dr. McConaghy presentaba un artículo, en una sala repleta de colegas, los activistas *pro-gay rights* irrumpían y gritaban: *'where did you take your residency, Auschwitz?!' ("¿Dónde tomó usted su residencia, en Auschwitz?"*). La apelación repentina al fascismo y al socialismonacional siempre demuestra, para los hijos de la nueva izquierda, ser un cliché efectista muy útil: aviva fantasmas intimidatorios que paralizan el pensamiento y todo debate posible basado en la sana argumentación. Se copaban espacios y retiraban micrófonos, se anulaba la capacidad de expresión mediante la fuerza bruta, al grito de *'motherfuckers!' ("¡hijos de puta!"*). La psiquiatría había pasado a ser el enemigo encarnado de lo público. (Bayer, 1987, pp. 101-154).

El meollo de estos acontecimientos fue registrado y narrado por el psiquiatra Ronald Bayer, a quien hemos citado ya en la introducción de esta obra. ¿Quién es Bayer? Se trata de alguien encomendado por el Hastings Center de New York para efectuar el estudio y análisis político de aquellos sucesos acontecidos:

> The status of homosexuality is a political question, representing a historically rooted, socially determined choice regarding the ends of human sexuality. It requires a political analysis. (1987, p. 5)

Para Bayer, pues, el análisis de la homosexualidad como fenómeno debe ser político en su interrogación porque, su naturaleza, al parecer, al ser “social”, ya se encuentra políticamente determinada en el plano histórico. Bayer, al parecer, es un constructivista y tributario del espíritu de la nueva izquierda, cuya postura se resume en el lema del Mayo del 68 *todo lo personal es político*. Independientemente de nuestras divergencias de enfoque, su relato, los detalles en él integrados, nos resultan extremadamente valiosos, porque nos revela el trasfondo maniqueo de toda esta cuestión, tal como ya advertíamos en el prefacio de nuestra obra.

Tras sucesivos golpes, estos movimientos lograron integrar a algunos de sus voceros en las exposiciones de la APA, en una suerte de *infiltración política,* tanto presencial como discursiva. En 1973, bajo el lema *'Stop it, you're making me sick!'*, el activista **Ronald Gold** asumió voz y protagonismo, donde lanzó una serie de diatribas en contra de las autoridades de la institución. También **Robert Spitzer**, quien propuso que si la homosexualidad estaba en el DSM, la **heterosexualidad** también debía estarlo. En esos escasos años que van de la creación del *Gay Liberation Front* y otras organizaciones, se observa el pasaje de lo que antes eran grupúsculos militantes a auténticos *lobbies* de presión. Desde aquel entonces hasta hoy, los *lobbies* gay de New York y Los Ángeles son organizaciones de poder que no sólo controlan amplios mercados de ciudades como Boston y Los Angeles, sino que hasta poseen injerencia en el Congreso de USA, como también en los resultados electorales de la democracia norteamericana. Irrumpir en las radios locales para alterar el curso de una exposición político partidaria (como las de la alcaldía) también se volvió una táctica viable y legitimada de lucha en los 70, donde se efectuaba agitación y escándalo, incluso al punto de encadenarse a las barandillas de los edificios. Así ocurrió durante la candidatura del alcalde John Lindsay a la presidencia de USA, lo cual provocó, entre otras cosas, el sabotaje de la recaudación de fondos de campaña al influir directamente en la esfera de la opinión pública. (Mondimore, 1998, p. 280)

En diciembre de 1973, la APA quitaría la homosexualidad como enfermedad psiquiátrica de su catálogo por votación, y pasado el año 1980, continuó siendo, dependiendo del caso, un posible desorden si la homosexualidad resultaba "ego-distónica". El concepto anglosajón *ego-dystonic* se refiere a una experiencia subjetiva vivida de manera discordante, displacentera o repulsiva en relación al marco de la personalidad en su conjunto. Básicamente, un ejemplo de sujeto homosexual ego-distónico es aquel que no puede asumirse como tal, al cual antes solía vérselo en los consultorios pidiendo por una cura al terapeuta consultado. Será la versión revisada del DSM de 1987 (DSM-III-R) la que no hará ya ninguna mención a este tema. Por fin, fue en 1998 que la APA desaprobó oficialmente la "terapia de conversión" para sujetos

homosexuales en cualquier instancia donde esta fuese practicada a nivel mundial. (Shorter, 2005, pp. 131-132) Hoy, dicho tipo de terapia se halla condenada por la ONU, acorde al Informe de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (Mayo del 2015) El proceso social y político descrito, narrado por autores como **Shorter, Mondimore** o **Bayer**, para nada constituye un misterio o un *secreto de estado*, aunque sí es algo muy (demasiado) poco tratado, principalmente en nuestras academias subsidiarias del mundo anglo-francés. Veamos lo que dice la prestigiosa psicoanalista e historiadora **Elisabeth Roudinesco**:

> El episodio de esta desclasificación rocambolesca fue uno de los grandes escándalos de la historia de la psiquiatría (...) incapaz de definir científicamente la naturaleza de la homosexualidad, la comunidad psiquiátrica cedió, de manera demagógica, a la presión de la opinión pública, y organizó una votación sobre un problema que, como cualquiera podrá comprender, no correspondía en absoluto a una decisión electoral.
> Trece años después, en 1987, sin la más mínima discusión teórica, la APA eliminó la palabra 'perversión' de la terminología psiquiátrica mundial para reemplazarla por el ridículo término de 'parafilia', que permite disolver la noción misma de homosexualidad. (2003, p. 200) (el subrayado es nuestro)

Roudinesco no exagera. El propio Ronald Bayer, a quien venimos citando (que fue alguien que presenció aquellos sucesos y que comulga con la *ratio* progresista en esta materia) utiliza a lo largo de su relato las siguientes expresiones para referirse a aquellos acontecimientos: *'focused assault upon the psychiatric profession', 'the APA under attack',* etc. Esto no ha sido dicho por los oscuros poderes de la reacción espiritual, sino que precisamente lo describe sin tapujos un simpatizante del proceso. Es decir, estamos ante un auténtico copamiento y golpe institucional, un "asalto focalizado", un genuino *Putsch* a la psiquiatría, un golpe de estado a la ciencia, a una disciplina en particular.

En 1975 queda instituido e instalado un "Comité Gay, Lésbico y Bisexual" como sección oficial de la APA. (Mondimore, 1998, p. 281) (Bayer, 1987, p. 210) Un subsector de la APA, contrario a lo que ocurrió (encabezado por Charles Socarides), solicitó a un comité especial que reevaluara mediante una investigación las votaciones para quitar la homosexualidad de la lista de trastornos en 1973. Este comité no se atrevió a cuestionar los resultados, pero expresó lo siguiente: *"los referendos por hechos de ciencia no tienen sentido"*, y recomendó que la APA evitara situaciones similares en el futuro. (Mondimore, 1998, p. 281). Esto fue comentado por el propio Fritz Redlich, jefe del comité en esos entonces encargado de inspeccionar el proceso de votación. El "comité" es mencionado respecto a su existencia por el propio sitio web de la APA. [24] En la sección llamada *Psychiatric News* de dicho sitio puede leerse que:

> Melvin Sabshin, M.D., a member of the APA Board of Trustees in the early 1970s and chair of the Scientific Program Committee at that time, described how the alienation gay psychiatrists felt from their APA colleagues led in 1970 to the start of a concerted push for APA to include them in decision

[24] Véase: http://www.psychiatricnews.org/pnews/98-07-17/dsm.html

making and address their concerns and those of gay patients. If there was an official kickoff for APA's newly energized gay psychiatrists, it was the 1970 annual meeting in San Francisco, Sabshin suggested, where Gay Liberation Front activists along with political protesters in support of other social and political causes disrupted the meeting. "It was guerilla theater" at that meeting and the one held in Washington, D.C., the next year, he said. (Ibídem. Subrayado nuestro)

Volvemos a hallar y a confirmar la misma tesis, mencionada por la propia institución oficial sin ninguna culpa ideológica respecto con los sucesos acaecidos en este *escenario de guerrilla*. El propio comité, curiosamente auto denominado "comité ad hoc", destacó que no es recomendable ni aconsejable el uso de referéndums para saldar cuestiones científicas. (Bayer, 1987, p. 153) Y desde luego: ¿desde cuándo una verdad científica depende acaso de un colecticio de votantes sometidos a la injerencia de una presión ideológica? ¿Desde cuándo un conjunto de *manos de yeso* dictaminan qué es científico y qué no lo es en un clima de excentricidad oclocrática? ¿Puede la verdad científica ser la fehaciente presión y somera expresión del número…? Ni bien surgieron las protestas de los científicos adversarios de este escarnio, los grupos organizados detrás de bastidores, con la financiación del *Gay Task Force*, imprimieron 30 mil copias de una carta intimidatoria que enviaron a cada psiquiatra miembro, instando a la defensa de la postura tomada por estas organizaciones. (Lehrman, 2005, p. 80) Dicha organización financió el costo del *mailing* masivo, instigando a: *'we therefore urge you to vote to retain the nomenclature change. (…) It is essential that this referendum be defeated.'* (Bayer, 1987, p. 145) Es decir, socavar mediante presión los debidos contralores solicitados por Socarides et al.
Léase con atención: no atreviéndose a torcer el curso de un proceso ni a modificar cosa alguna, el "comité especial ad hoc" reconoce el carácter y la naturaleza deshonesta de lo aquí acontecido, pero su actitud es la de un *laissez faire et laisser passer*, la de *un dejar hacer y la de un dejar pasar* ante las presiones de los lobbies. Al parecer, lo hecho, hecho está, aunque sus condiciones de realización sean harto cuestionables. El ex liberacionista gay y hoy *independent scholar* Michael Bronski, si bien sólo dedica un párrafo a estos sucesos, dice algo que no es menor. Bronski afirma, sin culpas ni miramientos, que la APA fue sometida a presión de lobby por activistas gays y lesbianas desde adentro:

> In December 1973 (...) the American Psychiatric Association, after being lobbied by lesbian and gay activists and professionals within the organization, voted to formally drop homosexuality from the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM). (2011, p. 218) (El subrayado es nuestro)

Siempre en algún punto, aunque sea por una fracción de segundo, emerge la honestidad intelectual, incluso en los simpatizantes de este proceso. Pero estos momentos son escuetos y fugaces: **Mondimore** sugiere la lectura de Bayer en un apéndice de lecturas recomendadas para una eventual profundización en el tema, agregándole al costado el breve comentario de que se trata de un relato "dramático" (1998, p. 295), pero jamás lo discute ni lo trabaja, además de que apenas lo menciona en el curso de su obra. Bronski ni siquiera lo menciona. Robert R. Reilly denuncia que:

Those who do not accept homosexual behavior as normative must be legally forced to embrace the rationalization or be silent in the face of it. (…) we must now be taught— and compelled to accept—the "new morality" of homosexuality. The instruments of coercion are first cultural and then political. (Reilly, 2014, p. 12)

Aquellos que no acepten la conducta homosexual como normativa deben ser legalmente coaccionados para asimilar la racionalización de la misma o ser relegados al silencio. Debemos ser ahora aleccionados en esta 'nueva moralidad' homosexual. Los instrumentos de coerción son primero culturales y luego políticos. (Ibídem)

La gran prensa internacional del mundo liberal, como ser la BBC, hoy hace alusión a lo ocurrido en 1973 como una anhelada reparación conceptual respecto a teorías psicológicas y psiquiátricas que mantuvieron durante décadas en el poder de la medicina prejuiciosas y pseudocientíficas concepciones: todo un avance de la verdadera ciencia, sobre todo por encima de Freud, a quien la BBC culpa de ser el *padre de las teorías reparativas represivas*. (Perasso, 2013) Esto último es francamente un disparate y de una ignorancia supina acerca de Freud. El filósofo inglés **Michael Ruse** apenas cita a Bayer (1989, p. 228), y sólo lo hace para mencionar que la homosexualidad fue quitada del manual, obviando todos los "pequeños detalles" e información que hemos expuesto a nuestros lectores. **Masters, Johnson & Kolodny** (1986) poseen referenciada la obra de Bayer en su acervo bibliográfico (p. 566), pero no la trabajan ni analizan, y cuando hacen una muy sumaria alusión al tema, dan a entender que este proceso se trató de algo así como una evolución cultural, cual fuerza del destino luego de tanto oscurantismo de épocas.

Desde la antropología vemos algo similar: ni un **Marvin Harris**, ni una figura irrecusable de la *cross cultural Antrophology* como **Herdt** trabajan el tema. Herdt menciona al vuelo lo ocurrido en la década de los años 70, y pareciera atribuir este cambio a la influencia del exitoso concepto de homofobia en el campo de los estudios sociales, el cual habría dado mayor "autoestima" -dice Herdt- a los integrantes del movimiento gay para movilizarse en contra de los "prejuicios" de la cultura. (1997, p. 56) Francamente, no nos parece una explicación seria -ni siquiera mínimamente satisfactoria- del proceso acontecido. Incluso en la prosa de la más afamada ciencia antropológica de punta vemos esbozos ideológicamente panfletarios, como son observables a lo largo de la obra citada de este investigador. Herdt pretende responsabilizar al antaño senador Joseph McCarthy por gran parte de los "prejuicios negativos" acerca de la homosexualidad en la cultura estadounidense (1997, p. 54), lo cual, consideramos, se trata de una afirmación banal, dado que en ninguna cultura el conjunto de sus juicios y valores se pueden explicar asignando causalmente los mismos al protagonismo de un actor político contingente entre tantos. No deja de ser sorprendente que figuras de la enjundia académica de Herdt incurran en tales postulados simplistas.

El psiquiatra y psicoanalista **Richard Isay**, abanderado de la liberación gay (citado desde el comienzo de nuestra obra), él mismo un sujeto que según nos cuenta *salió del armario* (lugar desde el cual brega por una liberación y por una revocación de la postura del psicoanálisis frente a la homosexualidad), menciona también este acontecimiento, al cual en su obra principal le dedica menos de un párrafo, y da a entender de que se trató de un *progreso* que se deshizo de viejos prejuicios heredados del cristianismo a partir del avance de "importantes recomendaciones" científicas (que apenas menciona), como ser el Wolfenden Report. (1989, pp. 13-14)

**David Greenberg**, nuestra estrella de la sociología experta en el tema, a quien tantas veces citaremos en nuestra obra, también nos decepciona en este punto. Dedicándole sólo un párrafo (y citando superficialmente una sola vez a Bayer), solo considera digno de ser dicho que la ciencia de lo mental se volvió "menos monolítica" que antes, y que muchos abandonaron el sin sentido (*pointless*) proyecto de investigar las causas de la homosexualidad por ser este potencialmente represivo. (1988, p. 463) Por desgracia el sociólogo de Chicago no explica en ningún momento dos grandes cuestiones: por qué el investigar las causas de la homosexualidad es un proyecto supuestamente inútil, sin punto alguno (*pointless*), y por qué en caso de ser éste emprendido resultaría acaso potencialmente represivo. Pocos años luego de ser publicada, la ciencia le diría a Greenberg que su apreciación sociológica es, como mínimo, inexacta (cuestión que abordaremos en ulteriores capítulos).

Desde ya (al menos en la actual traducción al castellano de sus obras), tampoco conocemos apreciaciones de alguien tan importante como **Michel Foucault** sobre la materia. No descartamos su existencia, aunque no poseemos actualmente noticia de ello. Nos falta hacer mención al Uruguay**. Diego Sempol**, historiador y cofundador del movimiento activista Ovejas Negras, hace una breve alusión al tema en una obra publicada recientemente en 2013: *"De los baños a la calle..."*. En ella expone un capítulo llamado "Algunas claves del siglo XX" (capítulo 1), donde menciona lo ocurrido en 1973 en la APA para decir, simplemente, que en Uruguay lo que recogería esta decisión vendría a ser la disciplina de la sexología, y no la ciencia médica o el psicoanálisis (pp. 24-25), cargados de prejuicios atávicos propios de una sociedad "heteronormativa". Sempol posee referenciada la obra de Bayer en su acervo bibliográfico, aunque no menciona una sola línea que discuta lo ocurrido. Una vez más, al parecer, esto se toma como corolario lógico del siglo XX, donde por fin, luego de tanta hegemonía "heteronormativa" y prejuicios heredados del pasado cristiano, el gran bloque del desvarío represivo comenzó a resquebrajarse por evolución histórica.

Es llamativo este *pasar por el costado* de lo ocurrido sin mencionar mayor cuestión. ¿A qué se debe? ¿Una simple distracción en todos estos expertos? ¿Podemos considerar en función de lo ya expuesto por nosotros hasta aquí que en el relato de Ronald Bayer nada hay para ser atendido y cuidadosamente analizado? ¿Se tratará de una simple

negligencia o de un inocente acto de omisión -en autores e investigadores que conocen muy bien de lo que están hablando-, o acaso asistimos a una tácita instauración del silencio sobre ciertas cuestiones acerca de las que es mejor callar y dar por finiquitadas históricamente? Será, pues, que Roudinesco está en lo cierto cuando señala que detrás de estos sucesos no hubo un móvil científico sino uno que resultó político-demagógico.
Todo este proceso no podría ser pensado y comprendido meramente por una presión externa de grupos organizados de poder, por más fuerte que resultara su impronta. Es que estos grupos de poder poseían su propio correlato *ad intra* de la institución de psiquiatría; los hijos de la nueva izquierda, que tanto habían aguardado agazapados en sus recintos jacobinos, se encontraban ahora dentro de las filas directivas entre los máximos jerarcas de la junta directiva de la APA, de la *Board of Trustees*. Podemos mencionar sin ninguna dificultad sus nombres: Charles Silverstein, Lawrence Hartmann (hijo de Heinz Hartmann, el discípulo de Freud cofundador de la Psicología del Yo), Robert Campbell, Judd Marmor, Robert Spitzer, David Kessler, Frank Rundle, Nanette Gartrell, Stuart Nichols, Emery Hetrick, y algunos otros. (Drescher & Merlino, 2007)
Mencionemos pues los alegatos y argumentos brindados por las principales de estas destacadas figuras, cuyo testimonio ha sido recogido en una serie de entrevistas por la labor de Jack Drescher y Joseph Merlino. Con la excepción de Spitzer, todos los sujetos citados a continuación son autoproclamados homosexuales, que hacen de dicha orientación una bandera política, parte de una causa en el seno de la psiquiatría, y que se encargan de que el lector lo sepa.

**A) Charles Silverstein:** es sin dudas uno de los hombres principales: proveniente de una familia de judíos afiliados al comunismo, algunos años después de los sucesos antes mencionados sería recordado por su obra *The Joy of Gay Sex* (*El regocijo del sexo gay*), -una apología del sexo gay hecha más desde el plano de la ideología que desde el plano de la argumentación técnica-, pero que lo volvería todo un referente para la comunidad gay estadounidense. No estamos en contra de que alguien escriba una defensa apologética del sexo homosexual si así lo desea, de no ser porque quien lo hace es y fue una de las máximas autoridades de la APA. Silverstein no nos demuestra tener sofisticados argumentos: en la entrevista (pp. 29-43) nos dice sin tapujos que la postura de aquel entonces se basó en una cuestión de afinidad por una causa, y se da a entender que no hubo más que eso. Se remite a narrar su primera experiencia homosexual en la temprana juventud, cómo fue su enamoramiento en el secundario con un amigo cercano (por quien menciona haber estado '*madly in love*'), o que desde niño se sintió más cercano a su madre que a su padre. Anécdotas todas ellas respetables, pero que nos preguntamos si acaso son de interés y relevancia en función de la investidura gozada por Silverstein. También nos revela -esto es más significativo que lo anterior- que su anhelo por conseguir un doctorado en Psiquiatría era un medio para otros fines: el activismo político pro homosexual, es decir, para poder otorgarse a sí mismo una credibilidad académico-científica en calidad de *gay liberationist*. (p. 31) El

artículo que Silverstein presentó ante la APA para el "debate" fue escrito la noche anterior sin mucha más elaboración que esa en el tiempo. (p. 36) Por último, Silverstein nos cuenta los rasgos de su ex pareja, quien falleció por su adicción al alcohol y al crack, su amado William, quien, según nuestro psiquiatra, era *very hot in bed*. (p. 38) Debemos decirlo: Silverstein resulta francamente decepcionante. Esperábamos encontrarnos con sofisticados argumentos de índole psiquiátrica, de índole neurocientífica, de índole filosófica. Pero nos hemos topado simplemente con Charles Silverstein, figura líder de las mentes sapienciales de la APA en los años 70, y responsable de los inefables acontecimientos antes narrados. Si estos son los "argumentos" de uno de los máximos alfiles del tablero de ajedrez de la psiquiatría norteamericana, cabe preguntarse: ¿qué esperar del resto...?

**B) Lawrence Hartmann:** (pp. 45-61), formado en la Harvard Medical School, resulta un poco más interesante. Proveniente del terreno de la psiquiatría dinámica aplicada a lo social, cuenta con otro tipo de herramientas. Su padre, el austrogermano Heinz Hartmann emigrado a USA, fue discípulo y paciente de Sigmund Freud. En USA se desempeñó -junto a Kris y Loewenstein- en los desarrollos de la *Ego Psychology*, por lo que su hijo Lawrence cuenta con todo un bagaje trasmitido por su propio padre que le marcó el camino. El destino -o el desventurado azar- quiso que el hijo de un discípulo directo de Freud revolucionara la psiquiatría en el país donde los planteos de Freud sufrieron las más acuciadas deformaciones teórico-prácticas, en manos de un heredero de dichas deformaciones. Lawrence Hartmann dice estar "muy satisfecho" con su participación en la decisión de 1973; proceso en donde hubo una gran actividad conjunta de parte de muchas figuras, y respecto a las cuales el propio Hartmann alude que no siempre trabajaban escuchándose mutuamente. Menciona que su participación tuvo mucho que ver con transformar los cuadros conservadores de la APA en cuadros al servicio de las "cuestiones sociales", lo cual en la práctica no significó otra cosa que asimilar el nuevo clima social como motor prínceps de donde extraer parámetros y valores de referencia *(black issues, women's issues, minority population issues, gay issues)*. (p. 50) Fue el fundador de una organización nacional: CFCF (*the Committee for Concerned Psychiatrists*: “Comité de Psiquiatras Preocupados”), con lo cual se logró colocar en el seno de la APA a una serie de "psiquiatras liberales" que fueron cambiando el rumbo y lineamientos de la institución en función de los "derechos humanos". (pp. 49- 54) Hartmann, luego de 1973, pasó a ser uno de los integrantes más promisorios de la Asamblea de la APA. Hasta el momento en que se llevó a cabo la entrevista aquí citada, el psiquiatra se desempeñaba (año 2007) como profesor en Harvard enseñando psiquiatría infantil y adolescente, y continuaba con su puesto en la *Board of Trustees* en la APA. (p. 58)

**C) Robert Campbell:** (pp. 63-79) es una figura dedicada a la psiquiatría comunitaria, así como a la educación médica y la docencia clínica. Desde 1977, ha sido director médico del Gracie Square Hospital de New York. En 2007 se desempeñaba en la Cornell University Medical College. Por demás, también ha sido vicepresidente de la APA. Su obra más conocida es el *Diccionario Campbell de Psiquiatría*, famosa obra de consulta en el mundo angloparlante, aunque poco tenida en cuenta en nuestras latitudes. Este ilustre psiquiatra comienza la entrevista (p. 64) con una inusual sinceridad: *things were really bad*, afirma, aludiendo acerca de los acontecimientos de 1973. Eran tiempos en donde cualquier activista, por ejemplo una feminista rabiosa, podía entrar y copar micrófonos a través de insultos en una reunión académica de profesionales de la salud mental. De todas las figuras recopiladas por Drescher & Merlino, es la única que menciona que fue cauteloso de mostrarse demasiado pro-gay en aquellas circunstancias, dado que ello podría ser pernicioso a la hora de alcanzar una objetividad académica. (p. 66) Es muy positivo que Campbell afirme eso: sugiere, de la mano de un responsable de primera línea, que nuestro criterio no es tan errado a la hora de interpelar a ciertas figuras como Silverstein. También nos cuenta su falta de afinidad con Charles Socarides: '*Socarides and I would get in the same room and sparks would fly!*' (p. 67) Con Bieber la relación era de más cordial respeto, pero no hubo nunca entendimiento. Las afirmaciones de Campbell no trascienden mucho más que lo aludido a la hora de buscar información relevante para nuestra tarea revisionista.

**D) Judd Marmor:** (pp. 81-94), figura vinculada a la Columbia University (una de las Universidades más financiadas por Rockefeller), y formado en el psicoanálisis en el Instituto Psicoanalítico de New York. Fue presidente de la APA, de la Asociación Sur Californiana de Psicoanálisis y asimismo de la Academia Americana de Psicoanálisis. Es miembro emérito del Colegio de Psiquiatras de Australia y Nueva Zelanda. Define lo ocurrido en 1973 como una *bitter struggle* (amarga lucha), de la cual se siente orgulloso de haber participado desde un lugar de importancia, lugar al que considera de privilegio. (p. 83)

Desde los años 60, en una obra titulada *Sexual inversion: The Multiple Roots of Homosexuality*, Marmor plantea un enfoque de multicausalidad (lo cual no constituyó una novedad para su tiempo), pero dice algo más -que sostiene hasta el presente-: aquellos psicoanalistas y psiquiatras que catalogaron la homosexualidad como enfermedad lo hicieron partiendo de una muestra limitada de pacientes. Y Marmor afirma que igual de distorsionada estaría la imagen que tenemos de la heterosexualidad si ésta fuera catalogada e inferida en relación con los casos clínicos que atienden los profesionales. Este es un buen punto, sobre el cual valdrá la pena retornar en capítulos ulteriores cuando trabajemos los conceptos de salud y enfermedad mental. Por otro lado, y una vez más, Marmor apela al antisemitismo para crear una cortina contra-argumentativa: compara la teorización durante décadas hacia la homosexualidad en tanto patología con el antisemitismo en tanto prejuicio racial. (p.

89) Así, aquel que intente osar pensar la homosexualidad por fuera de los parámetros de lo políticamente correcto -se nos sugiere-, es asimilado a una categoría de similar envergadura a la del nazi anti-judío. No dudamos de la efectividad de este cliché, el cual fue usado desde el primer momento en los sucesos de 1973 por los acólitos de la nueva izquierda. Marmor también participó en el Gay-P-A, un grupo que infiltró la APA y que operaba en secreto, cosa contada a todas luces hoy por este psiquiatra en tono de hazaña. (p. 85) Sobre eso, el pensamiento políticamente correcto tiene poco que imputar. Pero, como dice el dicho, *a confesión de partes relevo de pruebas…*

**E) Robert Spitzer:** (pp. 95-111) A Spitzer se lo conoce como "el arquitecto" del manual DSM III. Se trató del faro que lideró la nueva tendencia de esta versión del manual, y que como ya hemos mencionado párrafos más arriba, propuso un criterio que podríamos llamar "relativista": *si la homosexualidad debe estar en el DSM, ¿por qué no la heterosexualidad?* Francamente, esto no nos satisface en absoluto. Pero Spitzer volvió a reaparecer a comienzos del siglo XXI, luego de décadas, para manifestar que considera un error que se haya quitado del DSM la homosexualidad en tanto trastorno. Incluso ha resurgido defendiendo "terapias de conversión" para homosexuales, para aquellos *homosexuales angustiados con su condición*, y afirma que en un cierto número de casos el cambio de orientación sexual es posible y genuino luego del tratamiento con *reparative therapy*. (Reilly, 2014, pp. 135-138) Este viraje de Spitzer en el año 2001 no deja de ser asombroso. Sus declaraciones son accesibles en sitios web, así como también en YouTube e Internet.[25] Pero la cuestión no termina allí. Algunos años después en torno al 2012 vuelve a efectuar declaraciones, ¡y se retracta de lo anterior! Reniega de sus penúltimas declaraciones, y vuelve a dar dos pasos atrás para retornar a la postura de los años 70 y 80, dirigiendo una disculpa a las comunidades LGBT de USA.[26] En el último vídeo vemos a un Robert Spitzer ya anciano, pero también acongojado. Para ser francos, estas acrobacias discursivas y declamatorias en el seno de la ciencia de lo mental, solo pueden recibir el mote de desvaríos escandalosos. Nos preguntamos qué hay detrás: ¿acaso una vez que Spitzer creyó tener la libertad para poder disentir luego de décadas del proceso de 1973, súbitamente se vio frente a una nueva ola de intimidaciones y presiones por parte de los lobbies de poder y tuvo que negarse a sí mismo palabra por palabra...? Es una pregunta legítima la que nos hacemos. Acorde al terapeuta Gerard van den Aardweg las presiones fueron inefables.[27] Finalmente, algo más que debemos preguntarnos es si acaso esta

[25] Véase: http://www.truthwinsout.org/in-dr-robert-spitzers-own-words/

[26] Véase: https://www.youtube.com/watch?v=gIifMxPcRnI

[27] Véase: http://www.mercatornet.com/articles/view/frail_and_aged_a_giant_apologizes

“disculpa” de Spitzer refuta sus resultados clínicos anteriores, lo cual parece improbable.

Tan efectivo fue lo ocurrido en 1973, que luego de que la APA cediera, la propia Iglesia Luterana hubo de aceptar la homosexualidad en tanto conducta. Esto es algo sin precedentes históricos. La *Lutheran Church in America* y la *National Federation of Priests* se *aggiornaron* a los nuevos esfuerzos de la naciente demanda cultural, comulgaron con la nueva legislación liberal puesta en marcha en diversos estados de USA. (Bayer, 1987, p. 156). Toda una victoria sobre el cristianismo protestante anglosajón. Ahora, la verdad del proceso histórico parecía revelar que la homosexualidad nunca fue un desvarío, una inadecuación o una afección, y si lo fue, *lo fue por error*. Y los errores se enmiendan.

Son conocidas las alianzas existentes entre los cristianos protestantes y la política de USA, de modo que este viraje no nos resulta extraño. Walter Mondale, importante figura del partido Demócrata, afirmó en su momento que los gays *'maybe the most important new force in American politics'* ("*los gays puede que sean la nueva fuerza más importante de la política en América*"). (Masters, Johnson & Kolodny, 1986, p. 345) De hecho ello es así de pleno: no sólo asistimos a la visibilidad pública masiva de estos movimientos (hacia fines de los 80 las marchas pro gay en Washington DC. poseían al menos 150 mil manifestantes), sino que estas organizaciones lograron instalarse, no sólo en la APA, sino en el propio Congreso de USA y en la Casa Blanca. Durante la administración Carter, el *National Gay and Lesbian Task Force* presionó a la propia Casa Blanca para ejercer injerencia en el diseño de políticas pro gay, y desde allí presionar directamente al Congreso para la aprobación de estatutos legales que reifiquen la homosexualidad, no ya como mera opción, sino como estilo de vida instalado en el *mainstream* cultural. Esta organización supo utilizar asimismo como estrategia la creación de "agencias" que funcionasen como tapadera de la verdadera organización central: *Internal Revenue Service*, *Federal Communications Commission*, etc. El *National Gay and Lesbian Task Force* es un ejemplo de cómo una organización no tiene necesidad de ser representativa de grandes mayorías para ejercer una gran cuota de poder político: hacia fines de los años 80 se componía de tan solo algunos miles de miembros (muchos menos que otras organizaciones opuestas como ser *Moral Majority*), y no obstante, es su estrategia de infiltración y juego mediático lo que la coloca como puntero político. Además, no se identifica con ningún partido, sino que su estrategia es netamente de corte *transversal*: influir, infiltrar y ejercer la producción discursiva y de sentido en todos los partidos y en todos los candidatos. Una organización de *lobby* político similar es *The Human Rights Campaign*, la cual a fines de los 80 ya había introducido en el Congreso al menos tres agentes de *lobby* político para la observancia de leyes pro gay. El poder de estas organizaciones para el *lobby* político es considerable: incluso bajo la administración Reagan, la cual tendió a ser adversa a

estos procesos culturales, lograron marcar exitosamente el rumbo de la agenda política del Congreso. (Dannemeyer, 1989, pp. 143-155)

Vencidos estos poderes presuntamente atávicos e institucionales del orden de la cultura, es decir, todo aquello que es tildado de *orden tradicional*, una vez consumada la prosecución de tales objetivos e intereses, pareciera que finalmente, bajo la presencia *sub specie aeternitatis* de la Razón y del Progreso, el hombre rompió al fin las oxidadas cadenas de todo un entramado de prejuicios acerca del sexo, la carne y el uso de los placeres que se remontaban a San Pablo apóstol y los estoicos, e incluso a los antiguos hebreos de los tiempos del Levítico. ¿Qué ha sucedido, pues, con todas las líneas desarrolladas teóricas y clínicas hasta antes de este golpe, de este *Putsch* institucional? Hemos tratado varias en el decurso de nuestro trabajo. Tal como veremos, sus interrogantes, problematizaciones, sus errores y también (¿por qué no?) sus aciertos se han esfumado en las brumas del horizonte de la historia: una historia que *progresa*. Pero, ¿cómo progresa y hacia dónde? ¿Cómo se llega a enhestar el perfil, el rostro de este progreso? Algunos podrían pensar que cuestionar la validez argumentativa del discurso despsiquiatrizante emergido de los ecos de estos acontecimientos podría ser acaso obra y gracia de suspicaces intelectos identificados con la reacción política y social. Y sin embargo, los propios simpatizantes del proceso -como Mondimore o Bayer- dejan entrever un haz de honestidad intelectual al referirse a la naturaleza de los hechos, de los cuales ellos mismos pueden llegar a dudar de su legitimidad científica y del *modus operandi*. Si cuando al aflorar la propia autocrítica la consciencia progresista se muestra con cierto desasosiego en la materia, ¿por qué habría de sorprendernos que aquellos propiamente denominados *conservadores* expresen su lisa y llana suspicacia hacia lo ocurrido? Decía hacia 1989 el congresista William Dannemeyer:

> The story of how homosexuality was declared 'normal' by the American Psychiatric Association is one of the most depressing narratives in the annals of modern medicine. (...) This is not an event you will see memorialized on '60 Minutes' or in the *New York Times*. The liberal press is silent on the subject, because, although they are embarrassed by what happened, they are pleased enough by the outcome. (1989, p. 24)

Mentes tan distantes como la historiadora y psicoanalista Roudinesco y el congresista californiano del partido Republicano William Dannemeyer están de acuerdo en que estamos ante uno de los sucesos más bochornosos de la historia de la medicina. Y el ex congresista señala un punto que es de vital importancia para nosotros: la postura de los grandes medios de prensa del mundo anglosajón respecto a lo acontecido, una suerte de *política del silencio*. Pero: ¿cuál es el *background* histórico contra el cual estos colectivos creen estar luchando y/o reivindicando? Indaguémoslo.

## Cáp 6) Griegos: *un mundo de paidopípes, de agogé y diamerizein.*

*"Los heterosexuales occidentales tienen tendencia a encasillar a los varones homosexuales en el estereotipo del afeminado. Sin embargo, desde los puntos de vista histórico y etnográfico, la forma más frecuente de relación homosexual institucionalizada se da entre hombres instruidos no para ser peluqueros ni decoradores, sino guerreros."*
Marvin Harris, 2010, p. 222

Habíamos visto en nuestro primer capítulo que desde el siglo XVIII como mínimo venimos asistiendo a *un mirar retrospectivo hacia Grecia*. No menor ha sido la voluntad de proyectar y de transvasar criterios transculturales para poder así cuestionar algo que al parecer debería ser sometido a crítica de nuestra cultura moderna, a decir verdad, la presunta no-aceptación e intolerancia hacia las relaciones homoeróticas. ¿Qué tiene Grecia entonces para decirnos?

Grecia antigua fue un conjunto y florilegio de mestizaje entre razas y pueblos que interactuaron entre sí a partir del siglo XIII A.C.: los aqueos de Tesalia, los cretenses, los pelásgicos, los jonios, los dorios (estos últimos antiguos germanos que emigraron al sur del continente, y que llegarían a ser los célebres espartanos). Todos ellos y otros no conformaron una unidad ni política ni racial, pero sí una *ecúmene* cultural. A diferencia de los romanos, jamás fueron un estado unificado, una unidad política única, dado que cada *polis* -la ciudad y la campiña de alrededores- tuvo su sistema de gobierno y hasta su propio alfabeto. Cuando se intentó construir una federación de ciudades griegas en medio de esta miscelánea mediterránea, dicha empresa fracasó en tiempos isocráticos.
Pero sí se trató de una comunidad cultural y espiritual en común, dado que rendían culto a los mismos dioses, a los mismos héroes y antepasados, así como la observancia de los misterios y extraños designios del santuario de Delfos en el monte Parnaso. Este santuario, es muy importante decirlo, era un lugar sagrado en común entre distintos grupos griegos, era de carácter *panhelénico*, e incluso más allá del mundo griego, ya que gente de otros reinos -como el de Lidia- acudían al mundo griego a visitar este lugar sagrado portador de grandes riquezas espirituales y materiales. Esta comunidad de cultura hacia el siglo VIII A.C. ya se hallaba consolidada. Se trató de una ecúmene que poseía a los dioses y a los poemas homéricos como fundamento de la educación, esto es, la *paideia* griega y sus ideales, transmitidos estos mediante bellas recitaciones orales confeccionadas por los *aedos*, cantores populares de memoria prodigiosa y figuras esenciales en la realización de la *paideia* griega. También sabemos que los micénicos, hace alrededor de 4 mil o 4 mil 500 años ya hablaban una *lengua griega* definida, corazón de la vida anímica de la ecúmene griega. (Gómez Espelosín, 2011, pp. 7 ss.)

Nuestra civilización moderna es radicalmente distinta respecto a la griega antigua. Si es que alguna vez la virtud, la búsqueda de la excelencia y del señorío moral sobre uno mismo acaso formaron parte de nuestra modernidad occidental y de su cosmos moral secular y liberal, es indudable que muy poco de eso va quedando hoy como remanente global en el alba del siglo XXI, inaugurado con el derrumbe de las torres gemelas y la guerra en medio oriente, así como en medio del torrente de las sociedades de consumo y de masas donde los vínculos tienden a ser marcadamente utilitarios y hedonistas, todas ellas características de lo que llamaremos *régimen liberal*.

Pero entre aquellos hombres y mujeres, la vida sin el *areté*, sin la *sophrosyne*, sin *enkrateia*, sin la evitación del *miasma* moral (ya veremos de qué se trata todo esto) y sin el cultivo del lirismo, la moderación, la retórica y la belleza física al servicio de aquellos ideales, sería francamente incomprensible. La *paideia*, la *educación* era el eje que formaba y constituía a los sujetos políticos que daban vida a la comunidad. Tal como ha dicho el egregio helenista alemán Werner Jaeger, por medio de la educación actúa la fuerza creadora que hace vivir a una comunidad y a los pueblos: *"la educación es el principio mediante el cual la comunidad humana conserva y trasmite su peculiaridad física y espiritual".* (2008, p. 3). Para los griegos, la *paideia* era quizás su mayor tesoro colectivo. Cuando la educación falla, la comunidad entera se debilita, su carácter y tradiciones se erosionan y adviene así un vacío ético al que se lo llena con nihilismo, lo cual denota la decadencia de los pueblos. Lo que debemos entender es que el "estado" griego no era similar al nuestro en su conceptualización moderna: no se trataba meramente de un "aparato de autoridad" restrictivo o "represor" mediante meras normas coercitivas, sino que fue un conjunto de instituciones cuyo fin era la realización de la *paideia*, o como dice Jaeger, desde Solón, el estado griego se trató de la instancia que pone en conexión conjunta los esfuerzos éticos de las personas. (Jaeger, 2008, p. 225) Observamos así otra gran diferencia entre ellos y nosotros: la forma de concebir las instituciones del poder político.

Existe otro aspecto fundamental a tener en cuenta, y es que, en tanto tipo de civilización precapitalista y de índole *tradicional,* el mundo griego no se hallaba compuesto por *asociación de individuos* (como es propio de nuestras sociedades capitalistas y demoliberales basadas en un presunto –y en nuestra opinión ficticio- "contrato social")*,* sino por tipos de *comunidad* de carácter *orgánico* que abrevaban en la fuente de la tradición colectiva. Para esta distinción, nos basaremos en los planteos de una de las grandes mentes que Hispanoamérica dio a luz en el siglo XX:

> La *comunidad* representa el tipo de una estructura social colmada y vertebrada, en la que el hombre vive ejerciendo actos de voluntad con finalidades que aparecen dadas o preestablecidas. En cambio, la *asociación* es la categoría social donde el hombre actúa con radical autonomía, persiguiendo los fines propios con los medios que considera más adecuados. De esta manera, la *asociación* trae aparejada una laxitud de la textura visceral de la sociedad, el aflojamiento progresivo del núcleo familiar y el aumento de las obligaciones contractualmente convenidas por los individuos. (Sampay, 1942, p. 145)

De este modo, establecemos una precisa distinción entre comunidad y sociedad, términos que a veces se utilizan -a nuestro criterio- de manera poco acertada como sinónimos.[28] Si bien Sampay utiliza estas conceptualizaciones para referirse al mundo medieval pre moderno, nosotros lo utilizamos aquí para posicionarnos en relación con todo el orbe civilizatorio pre moderno del occidente, incluyendo así a los griegos antiguos.

En aquel mundo de carácter tradicional, el individuo no estaba posicionado por encima de la comunidad y del bien común de dicha comunidad en tanto comunión en la tradición. Existen distintos grados para esto: tal como veremos, no era lo mismo ser ateniense que ser espartano, beocio o tebano. Pero en general, la comunidad aparece allí como aquello que debe primar y ser preservado en su bienestar, en la observancia del *pathos* colectivo. El día en que aquellos hombres abandonaron estos principios comenzó la decadencia y el ocaso, así como el fracaso de la construcción de un orden común panhelénico en tiempos del orador Isócrates. Esos cielos oscuros advendrían en el siglo IV A. C., hasta sucumbir ante los romanos, transformándose posteriormente en una provincia romana conquistada luego de los días gloriosos de Alejandro Magno.

Pero mientras la ecúmene griega floreció, ello no significó que el mundo griego -quizás con la salvedad de Esparta- ahogara al hombre individual fundiéndolo inexorablemente en el molde de lo colectivo. Si hay un lugar y un tiempo donde se descubrió y se aplicó la significancia y la relevancia de la formación del individuo por medio de la cultura, esa coordenada histórica es Grecia. Como nunca antes, la virtud ciudadana (fundamento de la organización común y del estado), se forjó en la vida anímica del miembro individual mediante el coro, la lírica, la retórica, la sofística, la *agogé* y la filosofía. Grecia allanaría el camino para la ulterior *humanitas* romana, de la cual los modernos hemos abrevado.

Lo que debemos comprender, es que el erotismo, el uso de los placeres en los griegos entre individuos del mismo sexo, formaba parte de la educación misma, y que la constitución y forma (la *„Bildung"*, al decir de los alemanes) de ésta no se encontraba apartada de la relación entre maestro y aprendiz como en la modernidad. Y en dicha tarea de comprensión, establecer las necesarias demarcaciones entre el hombre moderno y el hombre griego antiguo se vuelve algo de primer orden. Desde tiempos homéricos, el núcleo primordial de la *paideia* colectiva será el "*areté*". El *areté* no es otra cosa que la búsqueda de la excelencia, la prosecución del señorío sobre uno mismo: aprender a gobernarse a uno mismo y a no ser pautado por otro. El que sepa gobernarse a sí mismo, sabrá gobernar después *a los otros* en tanto ciudadano. En

[28] Esta distinción es la que hacen los alemanes entre *„Gesellschaft"* (sociedad) y *„Gemeinschaft"* (comunidad). Nótese que en lengua alemana, mientras que *Gemeinschaft* también posee connotaciones como la de "comunión", *Gesellschaft* la posee en tanto "compañía" o "empresa" (en sentido moderno).

aquel contexto, la búsqueda de excelencia será el ideal caballeresco del guerrero y el heroísmo de un hombre que se valora por sus aptitudes, lo cual irá evolucionando después hacia la democracia griega del siglo V A.C. (Jaeger, 2008, pp. 20 ss.) Así, los nobles, en el conjunto de sus iguales (los *aristoi*), eran hombres abocados a la búsqueda y logro de una soberanía del espíritu, del honor y del mérito frente *al otro*. Aquel hombre que alcanzara la magna realización moral (*sophrosyne*) llegaría a ser maestro forjador de ideales para hombres del mañana. Entonces, dentro de la *paideia* tendremos tanto a hombres de Estado, poetas, guerreros, militares, músicos y filósofos, todo el conjunto de las artes y oficios que hacen a la comunidad griega.

¿Cuáles eran las prácticas mediante las cuales el *areté* y la virtud eran enseñadas al joven griego? Tales prácticas nos resultarían inaceptables a nosotros los occidentales modernos. Se hacía mediante el amor, el *Eros*. El joven, apenas salido de la pubertad, apenas asomaba la barbilla en su rostro, en el rol de "*erómenos*" (esto es: el joven amado por el adulto), era "raptado" por un adulto virtuoso, el "*erastés*", quien sería el amante adulto, por lo general perteneciente a la nobleza de los *aristoi*. La instancia que sostenía esta práctica, además de la *paideia* misma, era la propia familia del joven. Estamos hablando de un joven y un adulto del mismo sexo. Se hace necesario que hagamos una aclaración acerca de las dos connotaciones acerca del amor en Grecia: no es lo mismo hablar de *Eros* que de *Philia*. Eros, en tanto dios griego, fue la representación a la vez del amor entre hombre y mujer como del amor entre individuos del mismo sexo: sus implicancias son claramente *eróticas*. En cambio, *Philia,* del verbo griego *philein*, es el amor en un sentido más general, como aquel entre padre e hijo, entre amigos, o el amor hacia el saber *("philo-sophia")*. (Dover, 1980, pp. 49-50) Mientras la *Philia* designa un campo de relaciones de afinidad y de afectos en general, *Eros* connotará específicamente deseo y unión en sentido "sexual". Lo que la familia del joven hacía era consentir un rapto ficticio del púber, toda una parafernalia en la cual aquel sería iniciado en códigos adultos y en placeres eróticos, (que nosotros interpretaríamos como lisa y llanamente "homosexuales"). El rapto no podía durar más de *dos lunas*, acorde a la manera griega de simbolizar la temporalidad, de medir el tiempo. Luego de la iniciación, el joven era devuelto a su familia, junto a algunos regalos propiciados por el *erastés*, en gesto de gratitud a la familia del jovencito: un buey, una prenda militar y una copa de vino. (Bettini & Guidorizzi, 2008, pp. 33-46)
Pero, ¿en qué consistía específicamente esta iniciación? ¿Qué era lo que realmente hacían juntos *erómenos* y *erastés*? Aquello que se hacía entre *erómenos* y *erastés* consistía en extraños manoseos eróticos y formas masturbatorias de estimulación. Recién a comienzos del siglo XX los estudiosos de la cultura helénica se atrevieron a admitir de a poco todo esto, con todas sus implicancias. Para el siglo XIX europeo resultaba muy duro que los excelsos griegos ("nuestros padres culturales") fueran adeptos acaso a estas pecaminosas prácticas. El primero en hacerlo fue Eric Bethe en 1909. Antes de los años 50 se creía que estas prácticas de secuestro y *pederastia* habían sido un *vicio* introducido por las inmigraciones dóricas (por lo que se llegó a

hablar de "amor dórico"), contaminando moralmente a todo el resto de las etnias pelásgicas y aqueas, pero sin embargo, hoy sabemos que ya eran cosas practicadas en el período de la primacía de Creta, mucho antes de la llegada inmigratoria de los dorios, en donde erómenos y erastés eran llamados *kleinós* y *philétor* respectivamente. La arqueología del siglo XX ha llegado a encontrar incluso toda una gama de *grafittis* muy antiguos, por ejemplo en las islas Santorini y otras, con frases del tipo *"aquí Krimón dio por el culo a Amotion"*, etc. (Eslava, 1997, pp. 63 ss.) ¿Qué sucedía entre *kleinós* y *philétor*, y posteriormente entre *erómenos* y *erastés*? La mayoría de los autores aseguran que no había cópula carnal entre los mismos. Dice Mark Mondimore, quien sintetiza planteos:

> Entre los griegos antiguos, el contacto sexual entre hombres del mismo grupo social tenía escrupulosamente en cuenta la condición y se practicaba de acuerdo a normas que garantizaban que ninguna de las partes fuera degradada o pudiera ser acusada de libertinaje. La relación sexual ideal entre hombres consistía en una pareja compuesta por un hombre mayor activo y uno más joven pasivo. El más mayor disfrutaba con el acto sexual, pero se esperaba que el joven no lo hiciera (...) nunca mantenían contacto oral o anal, sólo relaciones intracrurales que los dibujos sobre cerámica ilustran como la introducción del pene del hombre mayor entre los muslos del más joven, ambos en posición erguida. (1998, p. 26)

Este tipo de masturbación erótica "intracrural" (o interfemural) se deriva del término griego *'diamerizein'*, un tipo de contacto "entre muslos". Jamás el contacto podía consistir en una penetración si las edades eran asimétricas. Por la pintura en vasijas, podemos observar que el adulto de la nobleza esperaba (vestido con un manto que le dejaba desnudo de la cintura hacia abajo), en su regazo al jovencito con el pene erecto, mientras el joven experimentaba las caricias del adulto en su rostro y en sus genitales por debajo del escroto, pero conteniendo a su vez la erección (al menos así es representado) (Dover, 1980, pp. 98 ss.)[29]

Sería un gran error ver en esta práctica un signo de lascivia o de inmoralidad sexual y de abuso por parte de un adulto "pervertido" y una inocente y joven víctima, epítetos que podrían ser atribuidos a similar situación (imaginémosla) por un ama de casa contemporánea al mirar el noticiero vespertino. Dice Denes Martos: *"El efebo no era un juguete, no era un lujo sexual. Era una responsabilidad"*. (2003, p. 22) Las relaciones eran poco equitativas, pero debían ajustarse a los adecuados valores y cuidados. De hecho, además de las limitaciones de edad (no era adecuado que los amantes fueran de edad parecida), lo esperable era que el jovencito ni siquiera alcanzase una erección, pues este debía limitarse a ser *el otro contemplado* y admirado por el amante adulto, el cual a su vez no podía penetrarlo ni someterlo a felaciones. Hacerlo podía conllevar la pérdida de derechos ciudadanos y hasta la deshonra pública. (Ruse, 1989, pp. 200 ss.) A su vez, deshonroso era que individuos de edad similar incurrieran en relaciones

---

[29] Ver asimismo el anexo documental de la obra de K. Dover, donde se encuentran las fotografías de las cerámicas aludidas, las cuales son reveladoras.

homoeróticas, y ello acarreaba la mancilla y el vituperio de la comunidad. Gratitud y admiración es lo que el jovencito debía devolver a su iniciador, pero no excitación. (Greenberg, 1988, p. 150) Por otro lado, cabe preguntarse cómo era el decurso en el tiempo de este tipo de relaciones entre el adulto y el joven: ¿cuánto podían durar? ¿Era legítimo que se consolidasen en un tipo de relacionamiento tanto “afectuoso” como erótico? La respuesta es no: lo adecuado era que este tipo de relación pasara de ser algo erótico a ser una amistad "desexualizada" cuando el jovencito alcanzaba la madurez, deviniendo luego en una camaradería respetuosa entre iguales. Aquellos casos que se prolongaban y se convertían en amoríos o en desordenadas pasiones eran auténticamente bochornosos y perjudiciales para la reputación personal. (Greenberg, 1988, p. 147) Precisamente, este fue el caso de Aquiles y Patroclo: dos amantes que ya estaban muy entrados en la adultez, y que eran además de edad similar, lo cual era escandaloso. Incluso Aquiles, el gran héroe de la Ilíada, era precisamente el amante pasivo del barbudo Patroclo. (Eslava, 1997, p. 73) Siglos después, Platón y Sófocles seguían discutiendo quién había sido acaso verdaderamente el amante pasivo, sin Patroclo o Aquiles.

En la célebre película *Troy,* Aquiles (protagonizado por Brad Pitt) aparece como el amigo querido de Patroclo, quien a su vez es representado como un jovencito ingenuo de rasgos un tanto femeninos. Hollywood, por lo visto, debe ocultar el hecho de que Aquiles y Patroclo comulgaban en relaciones *eróticas*, impropias del propio mundo griego, y en cambio nos los presentan como primos que guerrean juntos en fervorosa condición de camaradas de armas, y que dentro de la tienda militar sus diálogos son de amistad. El clima que se respira en esta realización cinematográfica entre Aquiles y Patroclo, más que un clima propiamente griego, se asemeja al de dos soldados camaradas de la guerra del Golfo. Lo cierto es que sería poco estratégico comercialmente para Hollywood hacer un film con las verdaderas características de las relaciones entre *erómenos* y *erastés*, a no ser que los actores implicados no fueran -como es el caso de Pitt- objeto del aplastante mercado de las mujeres heterosexuales.

Tal como vemos, estas prácticas estaban extrañamente codificadas, al menos acorde a nuestra mentalidad moderna, y sus parámetros eran muy exigentes y rígidos, tanto que dudosamente dejarían satisfechos a cualquier liberal moderno en materia sexual.

Posteriormente a Homero, tenemos el caso, ya no mítico (y por cierto también escandaloso), de la muerte de Hiparcos por manos de Aristogitón. Harmodio fue el erómenos de Aristogitón, e Hiparco (hermano del tirano Hipias), intenta seducir indecentemente a Harmodio. Entonces Aristogitón cobra venganza, intenta asesinar a Hiparco. El escándalo fue de consecuencias políticas: fueron venerados como héroes de la libertad ateniense al intentar asesinar al pariente del tirano. (Dover, 1980, p. 41)

En el orbe filosófico tenemos *El Banquete* de Platón, también conocido como *Simposio*. ¿Qué era un simposio griego? Los anglosajones lo traducen de un modo bien pintoresco: se trataba de una *dinner party*. (Dover, 1980, p. 81) El *banquete* en tanto

tradición posee su propio devenir histórico: comenzó siendo una instancia donde los miembros del club guerrero y tribal vinculado a la caza en el bosque comían juntos para transformarse, con el paso del tiempo, en una práctica ligada al hedonismo de grupo donde se efectuaba la pederastia. (Greenberg, 1988, p. 142) El Banquete que Platón nos presenta, claramente, pertenece a esta última etapa de decadencia de la institución, allí donde esta dejó de estar vinculada al bosque y quedó atada a la polis y a los avatares en el interior de sus murallas. De hecho, esta *dinner party* no era otra cosa que una reunión nocturna estilada entre la gente de la alta clase social (que podían ser de distintas regiones de Grecia), donde los hombres se recostaban contra el piso en torno a mucho vino para beber y copiosa comida, y a medida que iban quedando borrachos elaboraban enunciados y diálogos muy llamativos que hoy consideramos filosóficamente sublimes, a tal punto que son estudiados en nuestras universidades. Más aún: con cabal pretensión de seriedad solemos llamar "simposios" a nuestras conferencias y encuentros académicos, pero lo cierto es que poco había de *serio* entre aquellos hombres que se juntaban a esgrimir pugilatos de palabras a medida que aumentaban las copas de vino, lanzando más bien críticas, dicterios, flirteos y hasta seducciones eróticas entre camaradas del mismo sexo, todo ello en medio de libaciones y dedicatorias a los dioses. El vino de los griegos no era como el vino actual: era muy oscuro y espeso, había que rebajarlo con agua, y algunos investigadores sospechan que estaba incluso "mejorado" en su fórmula con sustancias psicotrópicas extraídas de ciertas plantas. Siempre había en las cercanías de la sala de bebedores un *lebétion*, una palangana donde el borracho se provocaba el vómito cosquilleándose la garganta con una pluma de ave, para así sentirse mejor. (Eslava, 1997, pp. 174-176)

En estos banquetes de camaradas y amigotes, o al menos en el banquete legado por Platón, lo que vemos es un verdadero duelo de palabras: se produce lo que se denomina el *agón*, una confrontación de géneros discursivos que responden a distintas ideas entre contrincantes declamatorios. Si a esto le añadimos las particularidades químicas del vino griego, mas sus prácticas eróticas, así como la singularidad de personajes como Sócrates, el panorama debe haber sido realmente macarrónico. Tengamos en cuenta que es en este tipo de ambientes donde fue producida buena parte de la magna filosofía griega. En este banquete aparece Sócrates, junto a otros extraños personajes, como el joven Alcibíades, Agatón, el comediógrafo Aristófanes y Erixímaco. En él hay muchas ideas a ser analizadas, pero lo que aquí nos interesa es mencionar lo que ocurre entre Sócrates y el muchacho Alcibíades: este se trata de un joven que, ya bastante avanzada la noche, aparece desde un patio bajo los efectos del alcohol:

> La puerta del patio hizo un tremendo ruido, al recibir un golpe como de quienes andan de parranda (...) se escuchó la voz de Alcibíades en el patio, terriblemente borracho y a los puros gritos (2009, 212c ss.)

Su actitud inicial es provocar a su maestro Sócrates en todo sentido. Alcibíades escarnece a Sócrates, y éste nos revela que su amor por el joven se ha vuelto un problema no menor en su vida, y se lo confiesa en voz alta a Agatón:

> Desde el momento en que me enamoré de él, ya no puedo ni mirar ni charlar con ningún hombre atractivo o él, muerto de celos y envidia por mí, hace cosas insólitas, me hace reclamos y apenas se aguanta de ir a las manos. (2009, 213d)

Ocurre algo extraño. Alcibíades, un borracho contestatario, alaba a Sócrates resaltando sus grandes cualidades como maestro, a la vez que paradojalmente es criticado por sucumbir ante distintos bellos muchachos. Alcibíades era un joven muy codiciado por su belleza, era un deseado *erómenos*, y constituye un vuelco de los valores griegos que éste se proclame él mismo atraído por un hombre feo, grotesco como Sócrates (que se halla a su vez en la jerarquía de ser el maestro), quien además se da el lujo de rechazarlo y criticarlo. Y es esto lo asombroso: Sócrates es también un transmutador de los valores de su cultura, porque entre él y Alcibíades se invierte mutuamente la relación entre erómenos y erastés, y proclama que a él lo que le interesa es la virtud, y no los dotes físicos, a la vez que Alcibíades se muestra como el iniciador y reivindicador del flirteo para con Sócrates. Lo que debemos tener en cuenta es que Alcibíades, desde joven, se trató de un egocéntrico y ambicioso joven de la nobleza (emparentado con Pericles), amante de la guerra, pero también un embustero, adúltero y raptor de mujeres. Según Plutarco, hubo una peculiar relación de amor/odio entre Alcibíades y Sócrates. El joven, lujurioso, solía perderse detrás de otros jovencitos y prostitutas, y Sócrates, desesperado de amor, salía a buscarle por doquier. Luego el joven reaparecía, se echaba a llorar en el regazo de Sócrates, y este le perdonaba, pero el círculo vicioso comenzaría pronto otra vez. (Montanelli, 2010, pp. 251-255) Algunas veces, como ya vimos, las cosas podían terminar yéndose incluso a una riña de manos entre el maestro y el amado joven. Al parecer, Alcibíades era un dolor de cabeza, pero a su vez una tentación para aquel hombre feo, maestro de la mayéutica. Una vez ofendidos y degradados mutuamente, la estabilidad amorosa retornaba, aunque sea pasajeramente. Muy probablemente, el problema de Sócrates fue el de haber prolongado el vínculo erómenos/erastés más allá de los plazos adecuados pautados por los valores de la cultura: Sócrates da muestras de no poder establecer un adecuado cierre con Alcibíades; se halla dominado por éste, y ello es aborrecible, pues, ¿cómo puede ser que un sabio maestro viole el principio de no poder gobernarse a sí mismo...? Punto débil de Sócrates. A pesar de todo esto, al joven Alcibíades portador de *hubris* la suerte le coronó con el puesto de arconte de Atenas, a la cual le esperarían días aciagos bajo la investidura del engreído y belicoso muchacho. En cambio, ya sabemos cómo termina Sócrates: sentenciado a muerte, entre otras cosas, con el cargo de corromper a la juventud griega con extrañas ideas.

Si bien hasta aquí hemos mencionado ejemplos de la cultura griega como los ya aludidos, no podemos soslayar a una figura inmensa, Edipo, y tampoco a quien el mito nos dice que fue el padre de esa figura. Nos referimos, en este último caso, al rey Layo.
¿Por qué Edipo ha resultado una figura tan insoslayable a lo largo de los tiempos? ¿Por qué tanto los artistas, así como los helenistas y los psicoanalistas desde Freud se valen de él para figurar nuestro propio drama familiar burgués, el cual nos separa en más de dos mil trescientos años respecto a los avatares de aquellos extraños hombres griegos? ¿Por qué incluso cuando contemplamos el drama filiar *shakesperiano* de Hamlet, creemos ver rezumar por medio de su figura al conflicto de Edipo, por medio de su incompresible alma de danés desventurado dentro de sus aposentos nórdicos?
Seguramente lo hacemos por motivos e interpretaciones muy disímiles: Edipo no es solamente una figura trágica (el Edipo de Sófocles), es también una figura que apareció mucho antes en la ecúmene cultural griega, en el infierno homérico de la Odisea, en el poeta Píndaro y sus "Olímpicas", así como en Esquilo.
Antes de Esquilo, Edipo era una figura, no trágica, sino *épica*: se le rendía culto en Eteno (donde se le rendía honores) y en las cercanías de la propia Atenas, al igual que en el resto de las acrópolis griegas.[30] Estamos aquí en los tiempos homéricos donde el rey era de procedencia divina, y donde por momentos, la figura del rey y del sumo sacerdote ambas se mezclaban en una sola. De este modo, la Grecia arcaica se encontraba en las cercanías de una "teocracia": *„Im homerischen Griechenland war der König göttlicher Abstammung. Er bekleidete eine so hervorragende religiöse Stellung, daß man ihn den* Hauptpriester *genannt hat.“* (Wittfogel, 1977, S. 129) El Edipo épico de la Grecia que precede a la toma del control del estado y de la religión por la ciudadanía es un *protector de la tierra* que continuó gobernando Tebas y jamás estuvo afectado por la ceguera inducida. Su espíritu acompañaba la vida anímica colectiva, gobernada quizás por un pensamiento mágico de comunidad. Pero con Esquilo y Sófocles -varios siglos después respecto al espíritu homérico- hemos de contemplar el advenimiento de un *Edipo trágico*, que es aquel que creemos vislumbrar desde nuestra cosmovisión moderna de la mano del psicoanálisis. ¿Por qué el devenir de esta figura mítica?
Es importante no perder de vista que en aquel entonces, la tragedia no era una obra para ser leída como es hoy entre personas especializadas y aficionados, sino que eran actuaciones públicas financiadas por el estado ateniense, y que se realizaban en fechas especiales. La tragedia era un género de interés público, compuesto en poesía dramática (teatro en verso), ejecutado mediante el recitado y el canto, y que estaba acompañado de música (el *aulós*, instrumento de viento), cuya melodía -inscripta en una tradición oral- se ha perdido y por tanto desconocemos. Sófocles (quien vino después de Esquilo) fue un innovador: introdujo los diálogos triangulares en escena

---

[30] Acrópolis: estas eran las ciudades construidas sobre una colina.

mediante un tercer actor (hasta ese entonces, sólo dos actores aparecían en simultáneo en la representación de la tragedia), y asimismo, aumenta el número de integrantes del coro, esa suerte de personaje colectivo de la tragedia griega. (Bergua Cavero, 2000, p. XVII)

Los helenistas no comprenden el (¿inadecuado?) uso que el psicoanálisis ha hecho de la figura del Edipo de Sófocles, y sostienen que Freud interpreta exactamente al revés el sentido del mito: no sería de Edipo hacia Layo (su padre) la rivalidad, sino que todo comenzó al revés, en el entrecruce de una gran violación y agravio intergeneracional hacia los ideales de la cultura griega. Lo que tenemos en la historia de Edipo es precisamente una defensa cabal de éste contra una figura que encarnaba todos los antivalores de Grecia: Layo, su padre, una figura siniestra. Layo, en la "prehistoria" de Edipo en tanto mito trágico, es aquel que fue un pésimo *erastés*, alguien que violentó todos los ideales del cosmos moral de la *paideia*. Voces pre-sofoclianas nos hacen saber que Layo rapta al efebo Crisipo, hijo del rey Pélope (quien hospedaba a Layo luego de su destierro de Tebas), pero de una forma tal que Crisipo es profundamente deshonrado: Crisipo es violentado, es violado por Layo mientras era instruido en cómo manejar un carro de guerra con caballos. Existe arte grabado, como ser en un ánfora del 340 A.D., en donde se representaba este mito popular: el púber Crisipo extendiendo sus brazos en señal de auxilio mientras es raptado por Layo. (Bettini & Guidorizzi, 2008, p. 39) (Dover, 1980, p. 61)
Al llevar esto a cabo, Layo quebranta las reglas sociales, rompe la Ley de la cultura, dado que el ritual de *erómenos* y *erastés* debía ser algo consentido entre las partes, entre el "raptor" y el padre del jovencito, y no algo efectuado mediante el arrebato y la violencia. Ante la vergüenza, Crisipo se suicida, y Pélope y el oráculo del santuario auguran que ese maldito hombre llamado Layo será asesinado por alguien de su propia descendencia. Habiendo sido Layo un horrendo *iniciador*, ese alguien que le dará muerte será su propio hijo: Edipo. Layo es ahora portador de "miasma": una mancha, una mácula moral por haber cometido *hybris* (o "hubris", tal como escriben los anglosajones), esto es, el desatino moral, el exceso y la soberbia, el incurrir en *desmesura*. Incurrir en *hubris* es tratar al otro según el antojo propio, en dejarlo desprovisto de dignidad, tal como a un esclavo. El historiador Kenneth Dover expone que cometer *hubris* no era meramente una falta contra otro individuo, sino una afrenta moral hacia toda la comunidad. *Hubristes* era el adjetivo para aquellos hombres con fuertes pasiones incontroladas tendientes a cometer excesos -como Layo con Crisipo-, lo contrario a ser *sophron*, esto era, el hombre disciplinado, moral y sensible hacia el otro. (1980, pp. 35-36) Edipo es concebido estando Layo en estado de ebriedad, fecunda a Yocasta (madre de Edipo) estando borracho, y de este modo Edipo es engendrado contra la voluntad del oráculo sagrado de la ecúmene panhelénica. Esquilo nos lo hace saber:

> Layo, hijo de Labdaco reinaba en Tebas y tenía como esposa a Yocasta, hija de Meneceo, pero no osaba acostarse con ella y generar hijos, porque temía la maldición de Pélope. De hecho, dicen que Layo se enamoró de Crisipo, hijo de Pélope (...) lo raptó y lo violó (...) Dado que Layo estaba envejeciendo sin hijos, se acercó al oráculo de Apolo para preguntarle se debería haber procreado, y el dios emitió este vaticinio: 'No siembres un surco de hijos contra la voluntad de los dioses'. Layo recibió esta respuesta y, de vuelta a casa, se guardó bien de compartir lecho con su mujer, pero un día en el que estaba borracho se unió a su esposa y concibió a Edipo. (Citado por Bettini & Guidorizzi, 2008, p. 33)

Se ordena cometer *apothesis*: Layo manda a un pastor de su reino a abandonar al recién nacido en los desfiladeros selvosos del Citerón, pero un campesino del reino de Pólibo finalmente lo toma y lo cría. No hace falta resumir el resto de la historia, excepto por una salvedad: cuando Edipo camina rumbo a Fócide (creyendo escapar del presagio del oráculo), en una encrucijada polvorienta se topa con un carruaje que le arroja del camino. Edipo reacciona atacando al conductor, que no era otro que el *auriga*, es decir el conductor del carruaje de Layo, padre real de Edipo al que éste desconoce. Layo contraataca a Edipo, y éste responde matándole a bastonazos. (2000, pp. 169-170) Edipo asesina en aquel camino polvoriento, en la encrucijada de Fócide, a bastonazos a Layo. Tal utensilio en Grecia -el bastón-, era un arma pastoril de defensa. Edipo -quien crece por fuera de los dominios de la identidad de su familia de origen pero no de la Ley griega- se defiende contra ese desconocido del carruaje que primero lo había agredido. Lejos de un parricida incestuoso, lo que tenemos es una víctima que ignora su destino. Es Layo, en tanto hombre de antivalores, el que desencadena una tragedia, y lo había hecho desde tiempo antes, cuando engendra a un hijo contra el oráculo. Es en un camino polvoriento, sin glorias épicas de ninguna índole, donde Edipo mata con un bastón pastoril y poco heroico (convertido en arma por decreto de necesidad y urgencia) a un rey y padre que no conocía como tal. (Bettini & Guidorizzi, 2008, pp. 123 ss.)

El ignoto parricidio se instala en medio de la completa crisis de un clan familiar noble respecto a los ideales de la *paideia*. Y Edipo (vuelto rey luego de poseer a Yocasta, su madre no sabida en calidad de tal), se despoja a sí mismo del poder cuando queda revelada la violación a la Ley y a todas las normas del clan familiar y de la exogamia griega. Allí, frente al peso de la Ley, Edipo se hiere los ojos, y dice:

> Sacadme fuera del país cuanto antes, sacad, oh amigos, al que es funesto en gran medida, al maldito sobre todas las cosas, al más odiado de los mortales incluso para los dioses. (2000, p. 190)

Por otro lado, nada hay en el vínculo entre Edipo y Yocasta de controvertida "sexualidad", sino un frío respeto mutuo que para nada se corresponde siquiera con una *fantasmática* sexual incestuosa. Más que la pasión y el Eros, lo que unió a Edipo con Yocasta fue la voluntad social y un modelo de poder político colectivamente aceptado. (Bettini & Guidorizzi, 2008, p. 169). Como muy bien ha observado Foucault (2000a, pp. 37-59), todo esto se trata de una tragedia, pero no del triángulo padre-hijo-madre (esquema moderno, eurocéntrico y burgués), sino del poder y del control

del poder político en una sociedad antigua (y agregamos nosotros: de prosapia tradicional). Todo esto no siempre fue algo problemático en Grecia: en tiempos previos al Edipo trágico, en tiempos heroicos, nuestra figura, aún luego de estos episodios desventurados, continuaba siendo rey de Tebas. A diferencia de los tiempos de Sófocles, en el género discursivo homérico nada de esto aparece como un miasma moral, sino más bien como parte ineludible de la *moira*, del destino (Bettini & Guidorizzi, 2008, p. 60)

Entonces, podríamos afirmar que Edipo en tanto figura es un excelente *analizador transversal* del devenir de la propia cultura griega, con sus cambios y mutaciones morales, con sus variaciones de sensibilidad colectiva. Se trata de la distancia que hay entre los tiempos homéricos de una moral arcaica basada en los designios de los dioses y la Atenas sofocleana donde brillaba ya el ciudadano. Así, Edipo en tanto mito del orbe cultural griego no puede metaforizar la configuración y estructura de la familia burguesa, europea y vienesa de tiempos de Freud. Podemos afirmar que Freud comete aquí dos deslices: el de retrospección (hace caer la triangulación estructural del tipo de grupo familiar burgués de su propio contexto sobre un mito griego que pertenece a una ecúmene basada en un carácter tradicionalista)[31], y el de eurocentrismo: cree ver en Grecia la prefiguración de la princesa Europa vestida ésta con el sayo de la modernidad. Dicen los helenistas Bettini y Guidorizzi:

> Se podría decir que la relación entre padre e hijo descrita por el mito de Edipo es la opuesta a la situación conflictiva trazada por la teoría psicoanalítica: la dirección del odio y de la rivalidad no fluye del hijo hacia el padre, sino en dirección contraria, y es justo el deseo de eliminar al más joven lo que conduce al anciano a la ruina. (2008, p. 123)

Evidentemente, la connotación de la teoría edípica de Freud no reside en el propio mito de Edipo al que Freud alude, sino en el uso, interpretación y sentido que el propio Freud hizo de él. Este uso –creemos nosotros- es el inconsciente hermenéutico del propio psicoanálisis en relación con su tiempo y terreno histórico. El mito griego de Edipo *poco tiene de edípico*. En cambio, *edípica resulta su lectura.* Como bien señaló el antropólogo Malinowski, el complejo que señala Freud es el de la familia indoeuropea, patrilineal, fortalecida por el derecho romano, la moral cristiana y el moderno industrialismo burgués europeo. (1994, p. 147)

Si el Edipo de Sófocles es trágico, es porque detrás se halla la encarnación generacional de todos los antivalores griegos de la mano del funesto rey Layo, hombre exiguo de virtud, mal esposo, mal padre y pésimo iniciador en el amor en tanto *erastés*. Obsérvese, pues, la enorme importancia de la función del *erastés* frente al *erómenos*, que en Layo, al ser mal ejercita y mal ejecutada, desencadena la tragedia de un clan,

---

[31] Si hay algo que constituye y atraviesa el núcleo de la Modernidad es su carácter *anti tradicionalista*.

de una figura (Edipo), de un pueblo, de su ley, y hasta de sí mismo (morir a bastonazos como un vil plebeyo). Y agregamos: la trasmutación de una figura épica en figura trágica. Layo constituye el triunfo de la decadencia sobre el espíritu colectivo y su *paideia*. Incluso en nuestros días, a todo esto que hemos explicado no se le brinda atención por parte de mentes tan lúcidas como la de la insigne psicoanalista e historiadora Elisabeth Roudinesco, remitiéndose la misma a sostener que Edipo es el mayor prototipo de su tiempo en cuanto a la transgresión de la ley de la cultura *por haberse casado con su madre*. (2009, pp. 17-18) No nos conforma esta interpretación: la afirmación es correcta pero escasa a su vez. ¿Será, pues, que el relacionamiento "homosexual" (valgan las comillas) mal encaminado en la educación de un efebo –Crisipo-, desencadena la crisis de un clan familiar y de la cultura respecto a la Ley? Si la figura trágica de Edipo -en el acierto o en el error- ha servido para prefigurar y revestir metafóricamente el drama del hombre moderno, cristiano y burgués posvictoriano, quizás, podríamos sostener, detrás de ese drama prefigurado estuvo primero la *decadencia*, el triunfo de los antivalores por encima de todo lo noble griego. Si Layo precede a Edipo, entonces el perverso antecede al neurótico moderno. Aquí decimos "perverso" en el sentido etimológico de *"pervertere"* en latín: desviar, torcer el curso de algo. Layo es aquel que tuerce, el que desvía la *paideia* de su curso en el encuentro con un jovencito de su mismo sexo.

No se trata de que en la Antigüedad griega no hubiera "homosexualidad" en tanto contacto e interacción erótica entre individuos del mismo sexo. En función de lo ya explicado, sostener eso sería disparatado. Lo que no había era una *homosexualidad* contrapuesta a una *heterosexualidad*, tal como subraya el historiador francés Philippe Ariès. (2010, p. 80). Esta observación -tan simple en primera instancia- es de primer orden. ¿Por qué Ariès -historiador francés de fuste- establece semejante observación distintiva? La establece, inferimos nosotros, porque no existía el repertorio de conceptos y saberes del conocimiento y de la ciencia moderna que objetivaran una "sexualidad humana" en términos de orientación hacia un objeto de deseo (de igual o de distinto sexo).

Los griegos no tenían nada parecido a un concepto de "sexualidad". Del mismo modo en que en aquel mundo no existía una concepción de la "personalidad humana" (semejante noción comienza recién con los padres y teólogos de la Iglesia en los ciernes del Medioevo para ser luego tomada por el humanismo occidental), tampoco poseían un mentar acerca de la "sexualidad". Esto ha sido demostrado de forma definitiva por Michel Foucault. Foucault, en el segundo volumen de su tan bellamente lograda *Historia de la sexualidad*, dejará en claro que en el mundo griego aquello que nosotros organizamos y agrupamos bajo la noción de "sexualidad" lisa y llanamente no existía.

Cuando hablamos de "sexualidad" para nada esto se trata de una mera y simple palabra de nuestro vocabulario: la sexualidad implica el surgimiento y desarrollo de todo un cuerpo moderno de conocimientos, que van desde mecanismos biológicos,

fisiológicos y anatómicos, a toda la gama del comportamiento en sociedad regulada por la pedagogía, el higienismo sexual, la psiquiatría del siglo XIX, el psicoanálisis, regulado todo ello por dispositivos de poder institucionales e instituidos (el poder médico, el poder jurídico, la educación), así como de saberes modernos consolidados. (Foucault, 2003)

Para que haya "sexualidad", debe haber *sujetos* que lleguen a pensarse y reconocerse en función de esos saberes descriptivos, normativos y prescriptivos que producen un modo de vida y un modo de organización y funcionamiento en sociedad, bajo la mirada y observancia del Estado moderno, sus instancias de poder y sus aparatos.

Nada de esto se encontraba presente en el mundo griego. Los efebos griegos no recibían recomendaciones ni aplicaciones de higienistas sexuales decimonónicos, así como tampoco pautas de cómo dormir en el lecho, ni sabían nada de fisiología o psicología modernas. No organizaban la *polis*, ni repartían el poder político en función de estas cuestiones, así como tampoco se le confesaba a los dioses pecados de *sodomía*.

En un terreno del lenguaje, todo aquello que los modernos quizás condensamos, depositamos y sintetizamos sobre un solo vocablo (sexualidad), los griegos (si es que se puede establecer una lejana equivalencia), lo poseían disperso, *diseminado* en el seno de sus juegos de lenguaje que referían a prácticas de vida: *"ta aphrodisia*" (la relación entre los cuerpos, así como el hablar sobre qué edad casarse y tener hijos), *"akrateia hedenes"* (ser cauto en el placer, no caer en la voluptuosidad), "*enkrateia*" (saber gobernarse a uno mismo, dominarse), "*askesis*" (entrenamiento del alma), "*aidos*" (respetar al otro), "*dietética*" (cuidado del cuerpo, buen uso de los placeres), "*ars erótica",* etc. Entonces, si no hay "sexualidad" -ni ningún equivalente lingüístico unívoco-, *ergo*, no puede haber hetero u homosexualidad. Lo que había era una "*ars erótica"*, un uso y manejo de los placeres.

Es que en aquel mundo, el deseo y el uso de los placeres no se definían en función del *objeto*, es decir, del otro y su sexo biológico: lo que importaba era la práctica de la mesura, no incurrir en *hybris*, del equilibrio, de la virtud en tal ejercicio asociado a los placeres. Si bien se debían satisfacer los deseos en tanto necesidades, no era adecuado multiplicar esos placeres que conducían a nuevos deseos por fuera de las necesidades, darse nuevas necesidades a uno mismo allí donde no las había. La necesidad era el parámetro rector en todo esto: no se debían crear placeres adicionales a los ya satisfechos a partir de la necesidad. Así, en el ejercicio de *lo afrodisíaco*, la mesura y moderación era aquello a ser buscado, siendo tanto la pasividad como el exceso la máxima inmoralidad. (Foucault, 2003, p. 47) Un ejemplo, esta vez histórico y no tanto mitológico, es el de Polícrates -el tirano de Samos-, el cual fue depuesto debido a su amor por la desmesura, su enferma obsesión por el placer, por su vida irresponsable y emuladora de viciadas prácticas afeminadas de la cultura lidia. Polícrates promovió medidas públicas que incitaban a la embriaguez y la sensualidad de la población, y en medio de tales derroches de libido en los cuales

todos se entregaban a fiestas orgiásticas, fueron atacados y conquistados por los persas. (Partridge, 2005, pp. 29-30)

Nada de esto era ajeno a la *paideia*. No se trata de que neguemos la presunta condición "deseante" de los griegos debido a que caemos en el burdo error de reducir la realidad humana *al lenguaje*, como si fuésemos víctimas obnubiladas por alguna suerte de desventurado *idealismo lingüístico* aplicado al terreno histórico. No. Es que si una civilización posee ciertos juegos y recursos de lenguaje y no otros para significar sus prácticas y organizar su cosmos social y moral, será que la cosmovisión de dicha civilización difiere y discrepa de la nuestra, así como sus vivencias. Para comprender (mas no sea lejanamente) cómo vive y siente una civilización, es necesario entender cómo sus miembros se piensan a sí mismos, en función de qué instancias (religiosas, morales, epistémicas, etc.). Entonces, el término "homosexualidad" resulta equívoco para designar la vida de aquellos hombres que practicaban el uso de los placeres entre individuos del mismo sexo, dado que no había contraposición entre los sexos desde el campo de la erótica, ni una clasificación de las prácticas eróticas a partir de la percepción anatómica de la diferencia entre los sexos. Ni siquiera es exacto decir que los griegos eran "bisexuales", debido a que sus parámetros no distinguían entre dos tipos contrapuestos y distintos de deseos, así como tampoco pulsiones sexuales con objetos diferentes. (Foucault, 2003, p. 172) Esto último es crucial. Por todo esto, hemos de discrepar con planteos como los que Ruse establece,

> (...) nadie niega la existencia de la actividad homosexual *per se* ni que sea transespacial y transtemporal. La verdadera esencia del argumento constructivista es que en todas las sociedades hay individuos que realizan actos homosexuales. Lo que ocurre es que cada pueblo interpreta esos actos a su manera. (1989, p. 32)

Sí: cada pueblo confecciona una interpretación y hasta una cosmovisión de sus prácticas efectivas de vida, de eso no hay dudas. El punto de vista que rechazamos es el de suponer que más allá de las interpretaciones, de los juegos de lenguaje que se vinculan a prácticas, exista un substrato de *genuina verdad*, para la cual nosotros los modernos hayamos encontrado la más cabal y sofisticada de las aproximaciones: *homosexualidad*. Precisamente, tal aproximación es falsa, de un anacronismo retrospectivo. No debemos hacer recaer nuestras categorías sobre el terreno histórico de otros pueblos. La distancia que puede haber entre la erótica griega y nuestra noción de homosexualidad quizás sea similar a la que pueda existir entre la ley del talión de los pueblos antiguos y los conceptos modernos en materia de derecho penal. Los antiguos se daban muerte entre sí, por ejemplo entre clanes, pero no por ello significaban sus prácticas como *asesinato* en el sentido en que esto es entendido por el Estado liberal moderno.

Hay otro error (fruto quizás de un romanticismo o liberalismo retrospectivo muy moderno), que debemos evitar a toda costa: el creer que aquello era el reino o la panacea de los placeres eróticos *libres*, no sujetos a parámetros restrictivos ni a ideales

exigentes. Si bien el amor entre jovencitos y hombres adultos del mismo sexo era algo usual, todo aquel que se apartara del *ars erotica* (es decir: caer en los excesos voluptuosos, estar demasiado predispuesto a los placeres, carecer de *enkrateia,* de gobierno de sí-mismo, o un comportamiento afeminado y no viril), todo aquel que desligara el *ars erótica* del *areté* y de la *enkrateia*, todo ello era despreciado y rechazado:

> Sería erróneo ver a la Antigüedad como el paraíso de la no represión e imaginar que no tenía principios; simplemente, sus principios nos parecen asombrosos, lo que debería hacernos sospechar que nuestras más intensas convicciones no son más valiosas. (Veyne *et. al*., 2010, p. 44)

En el mundo griego se trataba de complacer al otro por la virtud, nos dice *El Banquete*. (2009, 185b) Era el físico del joven, su agilidad, su virilidad, el vigor, todo ello era el objeto de valoración: en este arte de amar, al darle placer al joven, se le enseñaba lo que este debía ser, pero si el aspirante era indiscreto, ello deshonraba al muchacho. (Foucault, 2003, pp. 184 ss.) Y sin embargo, los griegos nunca hicieron nada similar a institucionalizar la "unión homosexual", como sí lo estaba la unión entre hombre y mujer. Luego del flirteo y de la iniciación intracrural de jovencitos, llegaría el día en que el noble también se dedicaría a la vida en matrimonio y a la observancia de su esposa, a quien la ley prohibía los deportes y el teatro, que al crecer se dedicaba sedentariamente al hogar y a la economía del mismo mientras día a día se perfumaba con ungüentos para su hombre (el cual solía duplicarla en edad), observando diversas labores domésticas. No así la mujer espartana, la cual gozaba de ciertas libertades quizás incluso hoy envidiables, como la de desposar a su hombre y elegir otro más hermoso y viril si las circunstancias lo ameritaban. Hijos de las costumbres germánicas tradicionales, la mujer espartana podía incluso luchar desnuda en los estadios. (Montanelli, 2010, pp. 151-156) Eurípides afirmó una vez que las hijas de Esparta eran mujeres *escandalosas*, dado que salían a la calle para mezclarse con los varones vistiendo prendas que permitían lucir sus muslos. (Martos, 2003, p. 17)

En el contacto erótico con el mismo sexo, el hombre griego, en general, podía hallar aprendizajes y experiencias, sabores y aventuras que la aburrida vida doméstica no le brindaba. Este erotismo entre miembros del mismo sexo nada tenía que ver con una desviación de la norma. El erudito italiano Julius Evola lo describe muy bien:

> En efecto, ha habido homosexuales que no eran ni seres afeminados, ni 'formas intermedias', que eran incluso hombres de armas, individuos muy viriles en su aspecto y comportamiento, hombres poderosos que disponían o hubieran podido disponer de las más bellas mujeres. Esa homosexualidad no es fácil de explicar, y es lícito hablar aquí de desviación y perversión, de 'vicio', a veces asociado a una moda. (1997, p. 84)

No obstante, ¿deberíamos suponer que los hombres de la Antigüedad eran "viciosos"? ¿Qué entender por *vicio* en un cosmos cultural y moral tan distante al nuestro...?

Por más extraños que nos parezcan estos parámetros, así se manejaban los miembros de la alta clase social de la antigua Grecia, la de los *aristoi* y los *eupátridas*, y en el caso

de los espartanos, se hallaba inclusive completamente extendida la pederastia. Evidentemente, para todo aquel que desee seguir viendo en esto una "homosexualidad", se trata de una homosexualidad muy distinta e inconmensurable respecto a lo que contemporáneamente denominamos como tal.
En el antiguo Japón feudal existía un fenómeno parecido entre el guerrero samurai, el gran *shogun,* y los jóvenes aprendices de la guerra: los guerreros "capturaban" muchachos, a quienes recluían para obtener contemplación y placer, y estos aprendían de los guerreros la virtud de la masculinidad guerrera. (Herdt, 1997, p. 74)

Existe otra cuestión que debemos evitar en tanto ilusión o tergiversación retrospectiva (y que se complementa con la anterior): el suponer que estos hombres antiguos poseían como exclusivo parámetro rector de sus prácticas el *placer*. Resultaría muy fácil que nosotros, sujetos occidentales, otrora pertenecientes a la cristiandad y hoy habitantes de las ruinas posmodernas de dicha cristiandad, tendiésemos a ver e interpretar en aquellos hombres antiguos el inverso y el negativo de nuestra antaña "mojigatería victoriana", de nuestra propia represión burguesa clásica con sus vericuetos, y suponer - cayendo así en el error retrospectivo- que estamos ante una suerte de erotismo o sensualidad de "placeres desregulados" respecto a ese presunto y sofocado sujeto que es (o presuntamente fue) el hombre moderno occidental. No. Para nada esto es así: como hemos visto, existían códigos de fuste y de un porte bien estricto, cuya transgresión podía acarrear maldiciones divinas y hasta el ostracismo y la pérdida de derechos ciudadanos. Paradigmático a este respecto resulta el caso de la polis espartana.

El pueblo espartano, como mencionamos, se forjó en el mestizaje de grupos germanos que ya conocían el manejo del hierro (hay quienes sostienen que eran incluso escandinavos tempranos), que al emigrar hacia el sur hacia el 1.100 A.C. se fusionaron con estirpes mediterráneas, de donde saldría el prototipo de "pueblo dorio". De todas las regiones griegas, la correspondiente a Esparta, en los campos de Laconia, fue donde estos contingentes germanos conservaron mejor sus antiguas costumbres. Pareciera que *il corso e ricorso* de la historia ha querido vincular de un modo peculiar a los griegos con la porción más significativa de los modernos germanos: los alemanes. De hecho, tal como veremos, una parte del mundo griego, su porción dórica, fue ya *germánica*. Si los dorios fueron contingentes poblacionales germanos que ya en la lejana Antigüedad emigraron hacia latitudes templadas del sur, los alemanes del siglo XIX estuvieron destinados a descubrir las ruinas de Troya, cuando Heinrich Schliemann, al excavar la colina Hissarlik (actual Turquía), se topó con las ruinas de la ciudad que se creía meramente mítica. Schliemann fue un hombre que si consiguió catapultar la arqueología alemana a la fama mundial, fue gracias a su pasión movilizada por la lectura de Homero y por su gran admiración hacia lo griego, al punto de adorar a sus dioses paganos. A su vez, Wilhelm Dörpfeld descubrió las ruinas de Olimpia en el

mismo siglo. Los alemanes han cumplido un papel muy importante en la tarea de anhelar ser, quizás, el pueblo presuntamente más *griego* de los tiempos modernos.
El historiador Indro Montanelli describe a los dorios como una raza portentosa, muy probablemente compuesta por sujetos esbeltos de cabellos rubios y ojos claros, de un espíritu combativo temible, emigrantes de Europa central hacia el templado sur, e incluso provenientes algunos quizás de Escandinavia. (2010, p. 39) Este pueblo dorio es el que brindó al poeta Píndaro su ideal de *guerrero rubio*: los helenos "de rubios cabellos":

> El tipo peculiar de los invasores se mantuvo en Esparta con la mayor pureza. La raza dórica proporcionó a Píndaro su ideal de hombre rubio, de alta estirpe, tal como se representaba no sólo al Menelao homérico, sino también al héroe Aquiles, y, en general, a todos los 'helenos de rubios cabellos' de la Antigüedad heroica. (Jaeger, 2008, p. 88)

El pueblo dorio -que tendió a conservar su *ethos* aristocrático propio de latitudes nórdicas- era orgulloso de cultivar la desnudez y la belleza del cuerpo, así como su antigua lengua germánica sirvió de base para la confección de la oda y el lirismo trágico. (Esclasans, 1954, p. 9).
No usaban ropas cosidas como los guerreros homéricos, sino prendas abrochadas y libres, y en los combates olímpicos peleaban desnudos, y Píndaro les loaba y decía:

> *(...) yo vierto a los héroes triunfantes el néctar de mis versos, ofrenda de las Musas, suave fruto de mi espíritu, y alegro el corazón de los que se han ceñido la corona de Olimpia y de Delfos. ¡Feliz aquel que vive rodeado de un glorioso renombre! Pero la victoria favorece con sus miradas ora al uno, ora al otro; la victoria que regocija el corazón, la victoria que a veces va acompañada por los suaves acentos de la lira y las modulaciones variadas de la flauta.* (Olímpica VII, p. 62)

Una mejor traducción[32] nos plantea así las palabras de Píndaro:

> *(...) así también yo, enviando límpido néctar, don de las Musas, fruto dulce del alma, a los hombres que logran triunfos, les soy favorable, a todos aquellos que en Olimpia y Pitia vencieron. ¡Feliz es aquel a quien envuelven los rumores nobles! Unas veces a uno, otras a otro mira la vivífica Gracia con frecuencia al acorde de lira dulcísona e instrumentos de múltiples voces, las flautas.* (2002, p. 32)

Píndaro le canta en este fragmento a Diágoras de Rodas, un guerrero que venció a otro en un pugilato olímpico, de una de las familias más importantes, así como de los primeros colonos de la zona.
Véase que no estamos ante una simple y recia descripción del arte del combate, sino que hasta hay sensualidad, hay una *ambrosía poética* que rezuma tanto admiración como atracción por esos jóvenes que hacían la guerra desnudos exhibiendo su belleza dórica en esta *estética del triunfo* de Píndaro. Ellos fueron los "heráclidas", la estirpe que desplazó de su hegemonía a los aqueos. Sometieron a toda la región que nosotros identificamos como "Grecia", excepto la región de Ática. Y en ese proceso de

---

[32] De la editorial Gredos.

expansión, abandonaron su antigua lengua (o lo que iba quedando de ella) para incorporar la griega, mucho más evolucionada y rica en recursos. Cuando mitificaron su propio pasado para construir una identidad, aseguraron ser el pueblo del dios Hércules (de ahí "heráclidas", hijos de Hércules). Quizás ese es el signo del pasaje a la ecúmene griega. Los dorios son el germen de lo espartano, quienes llegarían un día a hacer del Estado el instrumento por excelencia de la *paideia*; el Estado como máquina de guerra sin precedentes basado en la *"agogé"*. El Estado se erige aquí como "máxima fuerza pedagógica". (Jaeger, 2008, pp. 84-102) Estos dorios, devenidos luego en espartanos, lograron construir un cuerpo colectivo de perfectos soldados patriotas, los guerreros más temidos del mundo conocido de aquel entonces. Los días dorados de Esparta transcurren entre el siglo V y el IV A.C. Cada niño varón del estado espartano, a los 7 años de edad, era separado de su grupo familiar para ser llevado a los centros de formación del Estado. A los 7 años comenzaba el entrenamiento militar para formar guerreros al servicio de la patria. Era adoptado en estos centros de formación por un "*irén*", un joven guerrero que ya contaba con 18 años de edad. Este *irén*, además de introducir al niño en ejercicios y estilo de vida guerrera, practicaba la *pederastia* con él, algo que los atenienses rechazaban como abyecto (incluso aquellos que admiraban a Esparta por encima de Atenas, como ser Platón o Jenofonte). A los 12 años, el púber entraba en la etapa "efébica", momento del entrenamiento donde este adquiría las máximas durezas: sobrevivir para conseguir el alimento, ejercicios físicos que implicaban riesgo de perder la vida, combates a muerte, etc. Muchos perecían en esta formación, la que se denominaba *agogé*, que además de ser militar era patriótica. (Gómez Espelosín, 2011, pp. 81 ss.) En la edad efébica, el jovencito también servía como participante de las *gimnopedias*: *"(…) las gimnopedias o danzas de muchachos desnudos, se celebraban anualmente como homenaje a soldados espartanos caídos. La fiesta consistía en bailes y ejercicios gimnásticos ejecutados por efebos desnudos."* (Partridge, 2005, p. 26)

El Estado espartano, así, sólo llegaba a estar compuesto por los mejores ejemplares de su estirpe, una especie selecta de hombres forjada a partir de lo que podríamos considerar (amén de un pecado retrospectivo y anacrónico) un "darwinismo social de las instituciones". A los 18 años el joven guerrero será un *irén*, guerrero de retaguardia, listo para adoptar a otros niños bajo su tutela (y practicar la pederastia pedófila con ellos), y a los 24 años estará listo para ser soldado de primera línea. A los 30 años se tendrá derecho a ser ciudadano pleno, miembro de los llamados "Iguales". Ser ciudadano implicaba ser un soldado perfecto al servicio de Esparta. (Ney, 2004).

Esparta, inmortalizada en el legendario combate de las Termópilas contra los persas, ha inspirado a muchos hombres modernos. No en vano decía Nietzsche (pensando en el ascenso decimonónico de la Prusia bélica donde él vivió y en Otto von Bismarck, el afamado *canciller de hierro*) que el *Estado moderno es en el fondo siempre estado espartano*. Los prusianos, los soviéticos y los socialista-nacionales hallaron principios de admiración y de comunión con Esparta. Resulta muy discutible si el Estado moderno

es siempre estado espartano, aunque algunos Estados, como el prusiano, tuvieron quizás fuertes elementos similares, excepto, claro, la institucionalización de la pederastia en organizaciones militares fomentadas por el Estado. Por otro lado, la propia obra *La República* de Platón no es otra cosa que un modelo de república inspirada en Esparta, excepto que Platón rechazaba aquel tipo de relación entre el niño y el maestro de guerra.

En suma generalidad, aquellos vínculos de los hombres antiguos -dentro de los parámetros aceptables para los mismos- son denominados por algunos expertos modernos como "relaciones de amistad":

> Cuando uno lee un testimonio de dos amigos de esa época, siempre se pregunta en qué consiste realmente su relación ¿Hacían el amor juntos? ¿Tenían una comunidad de intereses? Probablemente cualquiera de esas cosas, o las dos. (Foucault, 2013, p. 117)

La interrogante de Foucault es por demás interesante, además de pertinente, y puede aplicarse tanto al mundo griego como al romano. Pero nosotros aquí (ni historiadores ni helenistas) no podemos responderla cabalmente. Ello es la tarea de los expertos al respecto. Existió una diferencia notable entre Esparta y Atenas: mientras en la primera las relaciones entre el mismo sexo estaban instituidas de modo general para todos, en Atenas (y otros sitios como Tebas), el contacto entre erómenos y erastés parece haber sido algo entre miembros de la alta clase social. Lo que debe estar claro a esta altura es que, a pesar del espíritu de ciertos "estudios transculturales", no tendría ningún sentido extrapolar todo esto al seno de las luchas de liberación sexual contemporáneas. Quienes así lo han pretendido francamente incurren en una supina estulticia. Anthony Giddens lo dice muy bien:

> Los griegos estaban preocupados por fomentar el cuidado de la identidad personal, aunque en una forma que era 'diametralmente opuesta' al desarrollo del ego en el orden social moderno, que en su forma extrema se concreta en el 'culto californiano del sí mismo'. (1995, pp. 30-31)

Es decir, entre Atenas, Esparta y los activistas de California o de New York actuales hay una brecha infranqueable, a pesar de los enfoques transculturales. ¿No era esto obvio después de todo? Quizás, pero los modernos nos hemos construido toda una serie de quimeras retrospectivas a la hora de observar lo histórico. Así, tiene pleno acierto el historiador B. Partridge cuando dice que: *"El hedonismo de los griegos no era el hedonismo de J. S. Mill."* (2005, p. 13)

Antes de culminar con los griegos es necesario mencionar algo más. Nos hemos explayado yendo desde los tiempos homéricos hasta lo que fue la Grecia en los siglos IV y III A.C. Pero a partir del siglo II y del siglo I A.C., en cambio, nos topamos con una muy interesante mutación en las relaciones amorosas. Si hasta aquí fue el tiempo en el cual los nobles y su genealogía familiar tuvieron rol hegemónico -incluso bajo la democracia y luego bajo Alejandro el Grande-, será entre los siglos II y I el tiempo

donde veremos emerger en el campo histórico, no ya al lirismo homérico o la tragedia en la que incluso se enmarcaba Edipo, sino a la novela popular. Y en este nuevo género vemos reflejado un desplazamiento del propio campo colectivo: será ahora el amor entre hombre y mujer lo que se irá consolidando como valor hegemónico en el ocaso de aquel mundo griego clásico, de aquella Antigüedad heroica. A este respecto tenemos como ejemplo la novela de Longo *Dafnis y Cloe*, obra por demás bella y sublime si las hay, a la que tomamos aquí como prototipo del fenómeno que queremos señalar. En esta nueva etapa del mundo clásico, son las capas medias las que aparecen en escena, quizás como nunca lo habían hecho desde los campesinos poetizados por Hesíodo siglos antes. Ya no es aquel amor entre jóvenes nobles varones del viejo mundo épico y heroico, con sus caricias "homoeróticas" y sus cópulas intracrurales luego del rapto ritual: ahora es el amor bello, idílico, pastoril, de hermosos jóvenes lozanos, varón y mujer (el joven pastor Dafnis y la hermosa Cloe). Amor que en este género de la novela aspirará en general al matrimonio, y que ya antes del cristianismo, es un amor que halla en la castidad prematrimonial y en la fidelidad valores preciados y anhelados.

En *Dafnis y Cloe* tenemos a un personaje llamado Gnatón, un hombre rudo y borracho, que luego de embriagarse gustaba en "fornicar con mocitos" (*sic*), es decir, era un aficionado a la cópula de *varón a varón*. Este personaje ve en Dafnis a un jovencito atractivo al que imagina como fácil de seducir. Gnatón fue hasta donde Dafnis se encontraba con su ganado, y para seducirlo, comienza alabando a las cabras a las que Dafnis propiciaba cuidado. Y así, por la noche, Gnatón va al acecho de Dafnis e intenta besarlo, pidiéndole osadamente al joven que se le *entregue por detrás* del mismo modo en que las cabras se ofrecen a los machos cabríos. Dafnis se niega, afirmando que *está bien que la oveja se entregue al carnero, pero que jamás vio que un gallo monte a un gallo en vez de una gallina,* o que *un carnero monte a otro carnero y no a una oveja.* Gnatón, al oír esto, intenta sodomizar por la fuerza a Dafnis, pero este, mediante una reacción varonil, lo deja tumbado en el suelo y huye. (2002, pp. 87-88)

¡Qué diferencia hay aquí con el periclitado modelo vincular entre *erómenos* y *erastés*! Si bien en aquella configuración vincular pre alejandrina no era lícito el uso de la fuerza ni la cópula deshonrosa hacia el joven, vemos aquí, ahora, un recurso discursivo a la cópula observable en el reino natural, aquella que permite la unión y además la reproducción. Cópula entre macho y hembra colocada como la legítima, criterio del que Platón ya había sentado precedentes. Estamos aquí en plena etapa helenístico-romana. Este género, esta *novela* fue un género muy popular y extendido por todo aquel mundo helenístico-romano, el cual penetró en todas las capas sociales.

Nosotros, herederos de un cristianismo que se nutrió -desde Tertuliano y Orígenes- del mundo clásico, podemos reconocernos con mucha más facilidad en este género que en los anteriores del mundo griego. Longo y su bucólico relato de los jóvenes que se aman, al leerlo, nos es mucho más familiar que un Homero o un Sófocles. Mientras que los códigos de éstos no siempre son fácilmente dilucidables, me atrevería a decir que cualquier individuo moderno desprevenido se identificaría con relativa intuición y

facilidad en el relato de Longo, dado que en éste existen códigos y formas de la empatía humana entre los personajes que -por diversos motivos- nos resultan bastante familiares:

> ¿Qué efecto es éste que me produce un beso de Cloe? Sus labios son más suaves que las rosas y su boca más dulce que un panal, pero su beso más punzante que el aguijón de una abeja. Muchas veces besé a mis cabritos, muchas besé a los perrillos a poco de nacer y al ternero que Dorcón le regaló. Pero este beso es otra cosa: se me escapa el resuello, se me sale el corazón a saltos, se me derrite el alma, y sin embargo, quiero besarla otra vez. (2002, pp. 17-18)

Respecto a estas sublimes expresiones de Longo, es probable que a Goethe y a Hölderlin les sucediera lo mismo que nos sucede a nosotros: percibir en ellas ya ciertas formas de la empatía y del amor, cierto estado y vibración anímica de los afectos y emociones en la que todos hemos experimentado la captación del enamoramiento entre varón y mujer en nuestra cultura occidental. Esas palabras de Longo (y son sólo un ejemplo), perfectamente podrían formar parte de una historia de amor moderna, a pesar de todo el desencanto que reina en nuestros días (tema que abordaremos hacia el final de nuestra obra). Nos preguntamos si acaso, bajo esta nueva atmósfera de la cultura, las inmensas mayorías no fueron acaso más libres, en tanto el amor, sea *philia* o *eros*, fue quitado del dispositivo bélico de las antiguas aristocracias para ensalzar la sensibilidad interior de los hombres y mujeres.

Sea como sea, y pese a las sucesivas idealizaciones y tergiversaciones de la antigua Grecia de la mano y pluma de inteligencias modernas, hay una cosa que es segura: Grecia ha caído, y, como expresó Hölderlin (pp. 145-146), ya no está más entre nosotros (no lo estuvo ni lo estará):

*Ática, la gigante, ha caído.*

*Donde descansaban los antiguos hijos de los dioses*

*llora una solitaria grulla*

*en las ruinas de los palacios de mármol.*

*Sonriendo desciende la dulce primavera,*

*pero no encontrará nunca más a sus hermanos*

*en el valle del Iliso:*

*yacen bajo escombros y espinas.*

*El deseo me impulsa hacia aquel país mejor,*

*hacia Alceo y Anacreonte,*

*y quisiera dormir en la estrecha morada*

*junto a los santos de Maratón.*

*¡Que ésta sea la última de mis lágrimas*

*vertidas por la querida Grecia!*

*Haced sonar, Parcas, vuestras tijeras,*

*pues mi corazón pertenece a los muertos.*

Después de ver cómo funcionaba el mundo de las relaciones entre aquellos hombres, nos sucede algo parecido a Hölderlin: experimentar una sensación de extrañamiento. Allí donde algunos creen encontrar criterios "liberadores", nosotros encontramos criterios extrañamente codificados frente a los cuales no nos reconocemos. Es que somos muy diferentes, y para comprender ello, debemos recurrir a la filosofía de la cultura y de la historia.

Tal como dirá Heidegger, nuestro mundo moderno es un mundo en el cual -concebido por el sujeto moderno como *colección de entes*- su fundamento ha sido puesto, no ya en la tradición o en el *argumentum ex verbo* de un pensar doctrinal y sapiencial, sino en la ciencia moderna y su carácter de *empresa*, y el fundamento de lo ente en lo incondicionado y en lo infinito (piénsese por ejemplo en la ciencia y en la actual cosmología científica, con fundamentos matemáticos y cuánticos, queriendo tomar el lugar de lo Uno y/o el lugar otrora asignado a Dios).

Mientras que los griegos vivían en carne propia aquello que nosotros llamamos *mito*, nosotros hemos llenado y reemplazado la posibilidad de esa vivencia con el *análisis psicológico del mito* y de la ciencia desde el mirador subjetivo de la *representación* (*„die Vorstellung*").[33]

Oswald Spengler –un pensador alemán de la filosofía de la historia de gran enjundia intelectual-, dirá que el hombre griego habitaba en una suerte de presente eterno: el hombre griego, con una vivencia cíclica del tiempo (y no lineal como la nuestra), al mirar hacia atrás no proyectaba tras de sí una representación lineal del tiempo en torno a la cual se enredan desafectadas fechas y grises relatos como hacemos los modernos, sino que de espaldas al griego estaba directamente el mundo de lo mítico en tanto vivencia. Siendo esto así, Spengler hace una distinción que para nosotros será

---

[33] Sobre la cuestión de la *Vorstellung* volveremos en nuestro capítulo ulterior sobre metapsicología de la mente.

crucial: mientras los griegos, el alma de su cultura era en esencia *apolínea*, los hombres modernos habitamos en un mundo *fáustico*:

> Ich will von nun an die Seele der antiken Kultur, welche den sinnlich-gegenwärtigen Einzelnkörper zum Idealtypus des Ausgedehnten wählte, die apollinische nennen. (...) Ihr gegenüber stelle ich die faustische Seele, deren Ursymbol der reine grenzenlose Raum und deren „Leib" die abendländische Kultur ist (...) (1959, S. 95)

Spengler nos plantea que el "cuerpo" de la cultura occidental es el "alma fáustica". Como el lector recordará, Fausto es el personaje de la obra más aclamada de Goethe, también así titulada. Fausto: aquel hombre que en su confrontación con las fuerzas del cosmos para hacerse de un conocimiento cabal sobre el mismo, pone su persona en pacto con las diabólicas fuerzas mefistofélicas. Fausto hipoteca su existencia pactando con lo demoníaco a cambio de adquirir ese conocimiento, así como el control de fuerzas elementales y cósmicas, incluyendo el tiempo, y de ese modo, *el saber se vuelve voluntad de poder*. Fausto es la representación del hombre moderno, que en su pugna por adueñarse y enseñorearse del mundo, niega a Dios y pacta con diabólicos poderes para ejercer el control sobre el mundo natural. Como figura, constituye la antítesis de aquella escena del desierto donde Cristo es tentado por el príncipe del Mal a cambio de recibir premios y señoríos sobre el mundo. Fausto es el triunfo de la tentación en el hombre, prosigue con la tentación allí donde Cristo en tanto figura lucha contra ella y la vence. Fausto es el arquetipo –creemos nosotros- del hombre moderno salido de Europa para lanzarse hacia el mundo por todos los océanos y por aire, conquistando y *occidentalizando* el orbe más allá del horizonte.

¿Por qué Spengler plantea que nuestra civilización es "fáustica"? Porque -dice- el espacio puro y sin límites es el símbolo primario (*Ursymbol*) de la cultura occidental moderna, en contraposición al cuerpo siempre presente, singular y sensible del alma apolínea de los antiguos griegos, o también respecto al "alma mágica" de los árabes, o la cultura tradicional de la cristiandad. Y vemos que Fausto es aquel que logra transgredir el tiempo y el espacio: si para los griegos el cuerpo es el lugar donde el alma de su cultura allí se expresa, para el hombre moderno será en el artificio de una representación de *profundidad* donde hallará la vivencia de lo propio, y el cuerpo será así el estuche del alma. La manera de la *civilización fáustica* es aquella por la cual la linealidad temporal es la de lo nunca alcanzable; un sujeto que brega por proyectarse al infinito y que nunca se vivencia colmado, y pareciera que nunca llegará a realizarse. Vivencia en la cual de lo que se trata, en el *fondo*, es de seguir avanzando hacia adelante y en sucesivas interiorizaciones. Hacia dónde no lo sabemos, pero nos escapamos hacia adelante a la vez que nos ensimismamos en la representación subjetiva infinita de nosotros mismos.

Así como el griego no tenía vivencia de evolución (ni representación de evolución), el hombre moderno se halla atrapado en la representación modernista y sus múltiples

juegos mentales, la cual le brinda prospección y retrospección sobre la base de un trasfondo de subjetivismo propio. El mundo de la *Vorstellung* conlleva a que ese hombre moderno, en lugar de tener un acceso y vivencia "abierta" (dice Heidegger) hacia lo natural del mundo de las cosas -como la tenían los griegos-, experimente la existencia del mundo *como imagen traída ante sí mismo*: el mundo, en la modernidad, se vuelve *representación del mundo* dentro de una puesta en escena -ella misma a su vez como representación-, de la mano de un sujeto cognoscente que se ha lanzado a la conquista de ese mundo como imagen. Es la instauración de la dicotomía sujeto/objeto. En dicha dicotomía, la de un Yo confrontando a un mundo que le es ajeno y susceptible de dominación y conquista (a la manera anglosajona), el hombre moderno intentará llevar a cabo el ideal de *alma bella* goethiana. El alma bella, tal como Goethe la mentó, es el hombre en permanente pugna estética y moral, aquella subjetividad que brega por superadoras experiencias al intentar alcanzar la consciencia de sí-misma. Dicha lucha está entablada entre el determinismo que al hombre moderno le es impuesto por un mundo que al disgregarse de la cristiandad se le ha vuelto hostil, así como por otro lado la noción y anhelo de libertad subjetiva. Entre medio de ello se halla el abismo de lo no alcanzable: un hombre que se encuentra en la búsqueda *de determinar lo máximo posible a las circunstancias y resultar lo menos determinado que se pueda por las mismas*. He ahí el alma bella de Goethe, cuyo negativo es su personaje el joven Werther, con sus penurias y su subjetividad desventurada.

Entonces, el hombre moderno, en tanto sujeto cognoscente (su *sumum* inaugural y punto de referencia es Descartes) se coloca a sí mismo en una escena compuesta de *representaciones del mundo*; representaciones que son engendradas como cálculo con base en el método de esa *empresa* moderna que es la ciencia. (Heidegger, 1996) El abismo entre idea y experiencia está compuesto, creemos nosotros, por el dominio de la representación subjetiva infinita. La representación como operación del espíritu, este *vorstellen,* este "anteponer" consiste en el disponer del hombre de la captación de los entes para fijarlos de alguna manera trayéndolos ante sí. Mientras que el mundo griego era una presencia natural en la que el hombre se hallaba inmerso, la modernidad es el repertorio de la imagen *para un sujeto*. Cuando la representación subjetiva, su combinatoria imaginaria, se vuelve a su vez escena *representada*, asistimos al pasaje de la *Vorstellung* a la *Darstellung*: el hombre representándose a sí mismo como parte de una escena, de una *representación representada* partiendo desde el trasfondo de su propia subjetividad.

Dicho de una forma más precisa, lo que Descartes hace es instituir en el pensamiento moderno la posición del sujeto como aquel que se mueve dentro de una *inmanencia gnoseológica*, que luego dará lugar -tal como veremos- a la inmanencia moral. Y ese traer el mundo como imagen *ante sí*, ante la consciencia, es precisamente el plano y función de la *representación*. La innovación de Descartes no parte del propio *cogito*

(San Agustín ya lo había efectuado), la cuestión es mucho más honda, pues la precondición de ello radica en un nuevo emplazamiento del hombre que se desplaza desde el seno de la trascendencia de la cristiandad hacia los fáusticos horizontes de la inmanencia modernista.

Pero antes de incursionar en ello, proseguiremos con aquellos que Horacio llamó los *incultos vencedores de Grecia*: los romanos.

## Cáp 7) Romanos: *ser o no ser la reina*.

Vertamos nuestra última lágrima por Grecia –como hizo Hölderlin- y hablemos ahora sobre los romanos, aunque a diferencia de Hölderlin, nuestro espíritu no ha de decaer por ello en el espiral de la locura.

Si Grecia ha sido el nuevo Becerro de oro que desde el Renacimiento (aquel tipo de renacimiento que abreva en raíces paganas) ha sido enhestado a las más encumbradas alturas, no menos lo ha sido Roma, inventora del derecho y del juego entre gladiadores. En su *Erótica romana*, Goethe ha dejado escrito (p. 37):

*Feliz me siento en suelo clásico, entusiasmado,*
*pasado y presente me hablan más fuerte y claro.*
*Sigo el consejo y ojeo las obras de los antiguos,*
*mano presurosa, placer que cada día se renueva.*
*Pero de las noches las manos en otro lugar pongo,*
*y si sólo a medias aprendo, soy el doble de feliz.*
*¿Y acaso no aprendo cuando del pecho amado*
*acecho las formas y por sus caderas deslizo la mano?*
*Sólo entonces comprendo al mármol: pienso y comparo,*
*veo con ojos que tocan, toco con manos que ven.*
(...)

El conjunto de las *elegías romanas* (conocido originalmente como *Erótica romana*), es un grupo de hermosos poemas escritos en alemán (aunque con métrica clásica, lo que los hace poéticamente muy innovadores), después de la vuelta de Goethe de Italia, de su idealizada Roma (se dice que ello fue así desde la niñez del genio alemán). Este fragmento aquí citado es de la elegía cuarta. ¡Qué cabal y honda era esta disposición anímica de Goethe por aquel mundo "clásico" romano, a tal punto que el genio germano significa su propia experiencia afectiva y sensual una vez que se torna hacia el mundo y hacia el otro (su enigmática mujer amada) desde el acervo de *lo clásico*! Cuando Goethe dice "*veo con ojos que tocan, toco con manos que ven*" (*„sehe mit fühlendem Aug, fühle mit sehender Hand“*), estamos ante uno de los momentos más altos del espíritu moderno románticamente poetizado. Se trata de un verso, de una sola línea sublime pero que nos penetra y conmueve el espíritu al leerla ya por sí sola.

Sin embargo, sabemos que Goethe (un gran "emulador cerebral" del mundo clásico) era ya demasiado moderno, demasiado germano, y demasiado cristiano. Este paisaje magno y excelso que él nos confecciona a través de un sentir subjetivo muy profundo, ¿habrá sido tal en aquel mundo clásico en tanto realidad histórica? Nosotros conocemos sobre Roma datos y análisis que Goethe quizás no. Roma y el mundo que de ella emanó no eran tan encantadores después de todo. Dice B. Partridge: *"Dondequiera que miremos, vemos lo mismo. La sociedad romana se basaba en la esclavitud, y los esclavos recibían un trato abominable, no sólo por parte de sus amos sino también de sus amas".* (2005, p. 44) Y tal es así que veremos cómo la mujer

participaba de las relaciones de dominación y de violencia cernidas sobre sus desdichados esclavos.
Si nos referimos a las relaciones entre hombre y mujer, cabe destacar que el matrimonio era una institución férrea e inviolable, que no aspiraba a la felicidad entre el *paterfamilia* y la *materfamilia* (padre y madre), sino a la reproducción de la *gens* romana para la formación de ciudadanos. Otras serían las instancias donde fundamentalmente el hombre encontraría vívidos placeres. Lo extraño, es que en aquel mundo la mujer no accedía al rango de madre con el parto, sino con el matrimonio, de ahí su condición de *mater* (madre). (Callás, s/f, pp. 27 ss.) Se puede afirmar que en el mundo romano, la mujer, al menos en las clases poderosas era un ser bastante libre, exceptuando su no participación en la política. No obstante, su presencia e influencia era importante en la antesala del poder (como también lo ha sido en la modernidad), ejerciendo muchas veces un poder desde las sombras y rincones de sus misteriosos aposentos. Una mujer noble se hallaba rodeada de servidores, los cuales le ahorraban toda clase de tareas manuales y esfuerzos en general.
Una mujer de relativa buena condición podía casarse a los 12 años, dado que a los 40 ya se la consideraría anciana. Esto no se trataba de una simple imposición cultural, sino que la esperanza de vida de la época y lugar era bastante más corta que la nuestra. De hecho, a los 40 años una mujer ya era una anciana, dado que no viviría mucho más que eso. (Callás, s/f, p. 42)

En Roma antigua (cuyos códigos culturales consistían en *hombre libre* contrapuesto a *esclavo*), un noble patricio podía someter, penetrar a su esclavo varón y ello era aceptado, pero si el amo se permitía a sí mismo el gusto de ser penetrado por su esclavo, ello era una gran ofensa ante la moral romana: Apuleyo consideraba antinatural ser penetrado por un esclavo, pero un *derecho* penetrar a otro hombre no libre. La felación era la práctica más deshonrosa de todas si ésta era practicada por un patricio, más no si le era practicada a él por un hombre de inferior condición social.
Asimismo, sabemos que el amo, el señor romano era muy entregado a los placeres y vicios de la carne, a sus continuos desbordes y excesos libidinales: cuando sus esclavos adultos ya no le complacían o no alcanzaban a colmar sus ansias y expectativas, se proseguía con los niños hijos de aquellos, y esta forma de *pederastia pedofílica* era perfectamente legítima. Pero existía el dominio de la norma, de la ley que cuidaba a los jovencitos de buen abolengo: la ley Scantinia no prohibía que un jovencito practicara placeres con el mismo sexo, pero lo que no podía ser admitido bajo ningún concepto es que el joven patricio fuera objeto de embates de otros adultos, tal como se haría con un esclavo. (Veyne *et al*., 2010, p. 41) De este modo, encontramos en el mundo romano -salvando las distancias- algo similar a los códigos entre *erómenos* y *erastés* griegos. La figura histórica concreta aquí es la del *concubino* o *concubinus*. Un *concubinus* es un esclavo sexual al que el joven hombre romano podía tener en su casa para servirse de él, normalmente antes de contraer matrimonio. (Greenberg, 1988, p.

157) El concubino debía ser servil y pasivo, pero ello no debía suceder al revés: que la pasividad fuera el camino tomado por el ciudadano romano. Y naturalmente, la ley Scantinia preveía que un joven de buena extracción no fuese tratado como un concubino.

La figura del "pedagogo" romano se trataba de un esclavo asignado (generalmente muy culto y procedente de la Grecia conquistada), que era asignado al niño patricio para ser instruido por aquel, quien debía cumplir las tareas de vigilarlo, protegerlo de malas compañías, y su vínculo podía perdurar de por vida. Así, el emperador Augusto conservó durante mucho tiempo a su compañero *pedagogo* de la infancia, siendo estas relaciones entre ambos "de total intimidad". (Grimal, 1993, p. 85). Cicerón tuvo un esclavo y secretario (quizás antiguo pedagogo) con quien su diversión consistía en "robarle besos de la boca". Posiblemente, la figura del pedagogo fuese de estatus superior a la del concubino: no es lo mismo un esclavo culto que un esclavo a secas.
De la literatura, podemos citar aquí a Catulo, el famoso poeta latino del siglo I A. C. (2000, p. 63), quien nos dice:

*Aurelio, padre de las hambres,*
*no sólo de éstas, sino de cuantas fueron,*
*son o serán en los años venideros,*
*quieres dar por el culo a mi amado.*
*Y no a escondidas: estás con él, juegas con él,*
*y, pegado a su costado, intentas de todo.*
*Es inútil, pues tú, por actuar contra mí,*
*me la vas a mamar a mí primero.*
*Si lo cortejaras con el vientre lleno, callaría;*
*pero me molesta enormemente que el jovencito*
*aprenda de ti a pasar hambre y sed.*
*Así que, déjalo, mientras puedas con honor,*
*no vayas a tener que terminar, pero mamándomela.*

Préstese atención: Catulo, en medio de una atmósfera de protesta viril, y preocupándose del cuidado corporal y nutricio de su joven amado, se vale de la alusión a la felación como algo deshonroso e intimidatorio: "*no vayas a tener que terminar, pero mamándomela",* le advierte a Aurelio, quien pretende arrebatarle el amor de su deseado jovencito.
No se crea que Catulo y su escritura representan un alzamiento contestatario y lascivo en contra de los códigos de su tiempo, al contrario: Catulo exige que los códigos morales romanos se cumplan, y se lo reprocha a las figuras del mundo patricio a las que él increpa, incluyendo a importantes figuras del mundo de la gran política (Furio, Aurelio, etc, a quienes considera como abiertamente *maricas* y decadentes). Catulo le increpa a Aurelio que este trata quizás como a un simple concubino o esclavo a su joven amado; nos da a entender que lo somete al padecimiento de la escasez de comida, al tiempo que se sirve de él sexualmente de manera enjundiosa. Dice el poeta en otro de sus poemas, titulado *"Gelio, mamón"* (2000, p. 130):

*¿Cómo podría yo explicar, Gelio, por qué esos labios de rosa*
*se te vuelven más blancos que la nieve invernal (...)?*
*¿será cierto lo que se cuchichea, que devoras la parte gruesa y tiesa de un hombre?*
*Sí, es verdad: lo proclaman los riñones derrengados*
*del pobre Víctor y tus labios manchados de la leche ordeñada.*

Sin dudas, una de las virtudes del poeta es su claridad expositiva mediante pintorescas metáforas, y a medida que se lo lee, se le presenta al lector un desagradable tornasol de significantes imaginarios que en su desnudez expositiva revelan toda una contracara del *noble mundo romano*.
Catulo también escribe sobre la moral de los baños públicos, donde se cuecen sodomías deshonrosas que se mezclan con la alta corrupción política, y exige que se respete el honor y la moral de su tiempo (p. 69):

*Maestros de los rateros de baños públicos,*
*Vibenio padre y marica de hijo*
*(que si el padre tiene la derecha más sucia,*
*el hijo tiene el culo más insaciable):*
*¿por qué no os marcháis al exilio a tierras*
*malditas, puesto que la gente está al corriente*
*de los robos del padre y tú, hijo, no puedes*
*vender tus peludas nalgas ni por un denario?*[34]

Estos políticos e ilustres ciudadanos que son criticados se comportan como esclavos, y al hacerlo, renuncian a ser dueños de su persona. Si la *fellatio* es el uso del placer más injurioso de todos (cuando se le practica servilmente a un otro), será quizás porque es una disposición del cuerpo donde la voluntad y el honor se vuelven serviles y pasivos. *El placer debe ser dado servilmente pero tomado virilmente*: en esto se resume el parámetro romano en el señorío del uso de los placeres y del cuerpo.

Escandaloso era que una mujer "cabalgase" a un hombre durante el acto carnal, planteaba Séneca, pues es el hombre el que debe ser "activo" y la mujer "pasiva". (Veyne *et. al*., 2010, pp. 37-52). Pero sí podía hacerlo la prostituta, la *puta romana*, la cual asumía la briosa actividad para servir a su señor. (Callás, s/f, pp. 71-72)
Esta es la dialéctica de los placeres y del honor, *servir para ser dominado, dominar para ser servido.* Y en esa dialéctica de los placeres y de la dominación, se poseía el derecho sobre la vida del otro, incluso hasta la muerte: la del patricio sobre el esclavo (así como también existía el derecho de tomar la vida del hijo por el padre en el terreno de las relaciones intrafamiliares). Todo esto estaba relacionado con el culto que se le rendía al *fascinus*, el falo de la cultura romana, símbolo de prominente poder.

[34] Si bien en la edición citada en nuestra obra dice “peseta”, hemos sustituido dicho término que alude a la vieja moneda española por el de “denario”, moneda propia de la antigua época romana.

En una entrevista publicada póstumamente en castellano, Foucault (filósofo francés homosexual, quien hacia el final de sus días se abocó apasionadamente al estudio de los griegos y romanos precristianos) nos hace saber uno de los refranes del argot de aquellos antiguos romanos: *"para un esclavo, dejarse dar por el culo* [sic] *es una necesidad; para un hombre libre, es una vergüenza, y para un liberto, un servicio prestado".* (2013, p. 102)

Lo primero que hay que aclarar respecto a este comentario de Foucault, es que nuestro entrevistado está citando al parecer de memoria la obra de Boswell (que ha sido tildada por Foucault de una "erudición sin fallas"), pero lo que Boswell menciona no es así exactamente. Este "refrán" al que refiere Foucault procede de un caso tratado por Séneca (al que Boswell trae a colación), en el cual se discute el estatus moral de un liberto que "convivía" con su patrón, y de quien su abogado defensor alude: "*el servicio sexual es una ofensa para el que ha nacido libre, una necesidad para el esclavo y un deber para el liberto".* (Boswell, 1997, p. 102) La cita en latín reza de la siguiente manera: *"Inpudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberto officium".* (Boswell, 1997, p. 466)[35]

Es decir, Foucault (suponemos que no de mala fe) se está dejando seducir por su imaginación cuando en el transcurso de la entrevista introduce en el enunciado de Séneca su *"dejarse dar por el culo"*, expresión muy ilustrativa mentada por nuestro filósofo francés, pero impropia de Séneca, así como una tergiversación de la cita traída a colación del historiador Boswell.

En su *Historia de la sexualidad*, Foucault dice que esta relación entre estatus social y emplazamiento del cuerpo frente al otro recibe el nombre de "principio de isomorfismo", aplicable a la sociedad griega pero también a otras de la Antigüedad. Se trata de una suerte de simetría entre la relación de los cuerpos, el estatus y la relación social: penetrar o ser penetrado implica quedar posicionado como inferior o superior en el seno social y en el juego de las clases sociales. (2003, pp. 198 ss.) Esto significa que las prácticas del placer se reflexionan a través de las propias categorías en el campo de las jerarquías sociales: *se trata de ejercer el dominio como un patricio o ser inferior como un esclavo*. Si se es un *prostituido*, ya no se es digno de ejercer funciones públicas, ni se será un orador respetado.

Para decirlo a la manera de John Boswell (historiador de quien Foucault fue epígono), ser pasivo en el coito era signo de impotencia política, una *metáfora* de la renuncia al poder político propio de aquellas estructuras de poder: mujeres, esclavos, prostitutos, todos individuos que no participaban del poder político:

---

[35] Nota nº 85 en el apéndice de notas correspondiente al capítulo "Roma: la fundación" (pp. 458 ss.)

> Un varón que adoptara voluntariamente el papel sexual de los que carecían de poder, compartía con ellos su estatus inferior. No es que perdiera realmente su posición, pero movía al desprecio por abdicar metafóricamente del poder y de la responsabilidad propios de la condición de ciudadano. (1997, p. 99)

En la Roma de Augusto, los "prostitutos" poseían vacaciones legales, y el Estado romano recaudaba un impuesto a partir de su trabajo. Estos individuos eran lo que nosotros denominaríamos trabajadores sexuales, y no sólo los había mujeres, sino también hombres, que buscaban a sus clientes en las inmediaciones de los templos o los prostíbulos, así como en las altas esferas de la política. Pero los *prostitutos* ya existían desde los tiempos de la república romana antes del Imperio, y Cicerón menciona cómo importantes políticos de la república solían contratar los servicios de estos prostitutos para realizar sazonadas orgías con aquellos jovencitos, quienes rodeaban a los políticos, por ejemplo los jovencitos contratados por Clodio. (Boswell, 1997, p. 96)

El estatus de un prostituto era tan bajo que hasta los esclavos podían contratar sus servicios. (Boswell, 1997, p. 101) Esto no significa que recurrir a prostitutos fuera algo denigrante o estigmatizante, como se podría inferir a simple vista: ello era perfectamente legítimo, y no en vano el Estado los incluyó en su sistema tributario y legal. ¿Cómo se llegaba a ser un prostituto, cuál era su procedencia? Provenían de las clases bajas, así como entre extranjeros que se convertían en esclavos luego de una conquista romana.

Julio César se había visto en el problema de enfrentar el escarnio público en medio de sus brillantes conquistas militares de la Galia por algo que había sucedido en su pasado no tan lejano. En la cima de su éxito, frente a la hazaña de haber vencido al caudillo de los bárbaros Vercingetorix, César fue burlado debido a sus amoríos con el príncipe bárbaro Nicomedes de Bitinia, dado que se decía que el gran señor de Roma había sido *pasivo* en sus relaciones con Nicomedes. Sus propios soldados cantaban: *César conquistó la Galia; Nicomedes a César.* A partir de este bochorno moral y político, se decía que Julio César era la *mujer de todos los hombres.* (Boswell, 1997, p. 99)

Pareciera que el propio César quedó reducido, "metafóricamente", al rango de varón *prostituto*, convertido, como se llegó a decir, en la "reina de Bitinia".

Véase qué llamativos eran estos códigos romanos, y cuán curioso resulta el ver lo lejos que se han proyectado en el tiempo, para sobrevivir y afectarnos incluso a nosotros los modernos. Aún sigue siendo un tanto común que muchas personas signifiquen sus prácticas eróticas bajo el binomio activo/pasivo. Si bien la sexología contemporánea ha contribuido a derribar tal significación, todavía es viable encontrar varones que hayan tenido contacto sexual con otros hombres, y que están convencidos (lo cual tranquiliza su consciencia moral) de que no hay en ello nada de *homosexual* si su rol fue "activo", es decir, si en lugar de dar servilmente el placer a otro varón se sirvieron del otro

"activamente". Esta práctica se encuentra bastante consolidada en un país como México, donde en el *barrio* mexicano penetrar a un *macho* considerado inferior (en la lucha entre pandillas) para obtener placer es una práctica legitimada y vista como algo virtuoso y viril. (Herdt, 1997, p. 18) Pero no es necesario ir a México, puesto que, como sabemos, es el común denominador en los regímenes carcelarios locales, y de muchas otras latitudes.

Volviendo al mundo romano, otro ejemplo sumamente interesante acerca de la encarnación de antivalores lo encontramos muchos años después de César en el emperador Marco Aurelio Antonino, más conocido como Heliogábalo, quien fue mucho más lejos que César en su aventura inmoral. Heliogábalo (siglo III D.C.) es quizás hasta cierto punto, si se nos permite el parangón, al cosmos moral romano lo que Layo es al griego, (con la salvedad de que se trató de una figura histórica efectiva y no mítica).

Además de arribar al poder en medio de complejas y oscuras conspiraciones (de la más baja índole moral), así como en profanar el culto a Júpiter imponiendo el culto al dios Sol, Heliogábalo procreó hijos con una sacerdotisa sagrada, una *virgen vestal*. A estas vírgenes vestales, quienes eran mujeres seleccionadas desde niñas de las familias más poderosas de Roma (y que destacaban por su belleza), la ley prohibía cualquier tipo de actividad sexual bajo pena de muerte, siendo penada semejante falta con decapitación, e incluso con lapidación en vida (tal como hoy harían los talibanes con las mujeres del mundo islámico). Es que la vestal, en tanto lugar social instituido, era el cargo donde la mujer adquiría su más alto posicionamiento en la sociedad romana. (Callás, s/f, p. 166) Se comprende entonces la horrible transgresión de Heliogábalo.

Pero la transgresión de Heliogábalo no culmina allí: gustaba en disfrazarse de mujer colocándose pelucas, queriendo asemejarse  a Venus, en maquillarse el rostro y depilarse, y este emperador se hacía sodomizar, se hacía "encular" (dice Artaud, quien hizo una gran investigación al respecto) tanto por sus cocheros personales como por hombres del vulgo en los palacios y en los prostíbulos, como lo hacía cualquier prostituto, o como un esclavo, además de tener él mismo romances con esclavos. Como si esto fuera poco, gustaba el emperador en servirse de cópula carnal con distintas bestias del reino animal, así como practicar orgías de sangre, el *vampirismo*, o la cópula demoníaca con mujeres *sucubus* poseídas. Heliogábalo quiso inventar a su antojo su propia bacanal báquica, una epifanía orgiástica a su manera y criterio.

Todo esto constituía un horrible oprobio en contra de la ley y moral romana, y también cristiana.  En Heliogábalo vemos violado y transgredido el principio de isomorfismo social, así como la máxima romana de tomar el placer virilmente de otro hombre no libre (quien lo daba servilmente). Heliogábalo viola a las vírgenes vestales sagradas sádicamente (dentro de los recintos y espacios sagrados), y adopta no sólo sucesiva

sino simultáneamente una disposición servil y pasiva (siendo emperador), se humilla, se deja *encular* para que otros hombres (plebeyos y esclavos) tomen de él placer virilmente:

> Como emperador, Heliogábalo se comporta como un bribón y un libertario irrespetuoso. En la primera reunión un poco solemne, les preguntaba brutalmente a los grandes del estado, a los nobles, a los senadores en disponibilidad, a los legisladores de todo tipo, si también ellos han conocido la pederastia en su juventud, si han practicado la sodomía, el vampirismo, el sucubato, la fornicación con animales, y lo hace, dice Lampidrio, en los términos más crudos (...) Cuando Heliogábalo se viste de prostituta y se vende por cuarenta céntimos en la puerta de las iglesias cristianas, de los templos de los dioses romanos, no persigue tan sólo la satisfacción de un vicio, sino que humilla al monarca romano. (Artaud, 2006, pp. 107-108)

Heliogábalo es la encarnación de los antivalores romanos, pero a su vez (vaya paradoja) también del cristianismo. La moral romana y la cristiana, inconciliables entre sí, ambas son violentadas radicalmente al unísono por este emperador. Aún no estamos ante el cristianismo como religión instituida en el Estado romano, pero sí en pleno ascenso social.

Se trató de un auténtico *perverso* y de un *pecador* execrable. Insistimos: aquí -al igual que con Layo- usamos “perverso” en su connotación etimológica (*pervertere:* torcer, desviar). Heliogábalo intenta mellar el Nombre del Padre, es un transgresor por excelencia de la Ley, aquel quien tuerce la misma bajo la férula imperativa de un goce sin límites, humillando la figura institucional del amo romano.

Si Artaud denominó muy acertadamente a Heliogábalo como "anarquista coronado", ello es porque su figura nos permite pensar la dialéctica del poder y de la dominación en el *súmmum* de su respectiva paradoja. Al tratarse de un negador y de un destructor de los valores imperantes de la cultura romana (veta anarquista), él mismo deviene en la Ley, se transmuta y se consubstancia con la misma, invistiéndose a sí mismo con la corona de la Ley. Ello implicará una paradoja: su condición perversa, aquella por la cual reniega de la Ley, le lleva a quedar instalado en el lugar de la Ley, para luego travestirse con el ropaje simbólico de la misma. Y allí, precisamente, adviene la negación de su propia naturaleza: la corona, siendo lo que el anarquista rechaza, deviene su conquista, pero ésta le destruirá como tal mediante la reacción de los poderes fácticos a los cuales el lugar simbólico de la corona pretende gobernar. Estamos ante un emperador devenido en un *prostituido*, que ocupa el lugar de la Ley porque deviene emperador pero que la transgrede y también la desvía (cuando intenta imponer él su propio culto religioso), y a su vez en un pagano pecador por excelencia contra la figura de Dios Padre. Una figura así (un *individualista a ultranza*, dijera Artaud) no podía sostenerse ni cultural ni institucionalmente, y como tal, murió asesinado por la reacción política y militar: el *establishment* romano, la guardia militar romana ya no se podía dar el lujo de tener a semejante contrafigura perversa timoneando los engranajes del poder de las instituciones romanas, y planifican su perentoria ejecución. A Heliogábalo se lo ejecuta como a un vil reo a través de un

golpe de estado institucional, junto a su madre, considerada una *puta romana*. Invadiendo el palacio, la guardia pretoriana, haciendo tronar sus escudos y sus pasos, persiguen a Heliogábalo y a su madre, mientras éstos huyen hacia las inmediaciones del monte Tíber, donde se encontraban las letrinas de los militares surcando el suelo. A pesar de zambullirse entre los excrementos, la guardia militar los extrae raudamente y los ultraja a punta de espada, mezclándose la sangre con las aguas saturadas por las inmundicias de las letrinas. Luego de esto, los cuerpos son arrastrados por la ciudad bajo la luz de las antorchas ante un populacho que mira pasmado lo acontecido. Y mientras el pueblo llano mira aterrorizado, los patricios en cambio abren sus ventanas y aplauden el orden moral e institucional recuperado. (Artaud, 2006, pp. 119-120)

Habiendo visto cómo funcionaba el mundo romano de las relaciones intersubjetivas, con sus códigos, y habiendo caído aquel ante los pueblos bárbaros (quienes con su espada y su fuego purificaron la excreción de la Roma decadente), estamos ahora en condiciones de analizar la cristiandad. Quizás nunca mejor traídas a colación las palabras del historiador B. Partridge cuando dijo que: *"El pueblo romano ha sido el que ha emprendido el experimento orgiástico con resultados más espectaculares, pero también más despreciables. (…) Sin gracia ni elegancia algunas, con su actitud despreciativa ante los mismos actos que fingían admirar, no puede extrañarnos que en su comportamiento se intuya un deseo de morir. Fuera esto cierto o no, su deseo pronto se hizo realidad con la llegada de la era cristiana…"* (2005, p. 86)

## Cáp 8) Cristianos: *historia versus historiografía.*

*"No es fácil ser cristianos, pero tampoco es fácil vivir sin Dios.*
*Quienes dicen vivir sin Dios, en realidad viven*
*de los restos de una ética que supone a Dios.*
*La inmensa mayoría de los ateos son de segunda mano".*
Alberto Methol Ferré, 2006, p. 103.

¿Qué decir respecto de la llegada del cristianismo? Comprendamos que en nuestro fondo subyacente jamás fuimos verdaderamente griegos. De ser así, de querer ser *griegos*, nuestro corazón terminaría como el del propio Hölderlin: *perteneciendo a los muertos*. Grecia *ya fue* y no puede *volver a ser,* a no ser como simulacro, lo cual llegará con el Renacimiento. A su vez, ¿qué tanto tenemos de *romanos* en nuestra condición moderna?

John Boswell ha señalado que cuesta imaginar un cambio más profundo en la moral de la historia humana que aquel ocurrido en la transición entre el mundo romano y la cristiandad, erigida ésta sobre las ruinas de aquel, y cuya naturaleza y mecánica no ha llegado a ser abordada satisfactoriamente. Y, siendo este un terreno sembrado con interrogantes tan relevantes que no merecen para nada ser soslayadas, *"el silencio sobre este problema capital es abrumador",* afirma Boswell. (1997, p. 115) Es que el cristianismo fue la única fuerza organizada que sobrevivió a la desintegración del mundo romano, lo cual lo transforma en algo de máxima significancia histórica, no solo para Europa, sino para el mundo, y en particular para Hispanoamérica debido a la obra evangelizadora de España. Cristo es aquella figura que al instalarse en el mundo de la cultura, se transforma en un signo que reorganiza toda la experiencia humana a nivel universal. En este sentido, hablamos de un mundo *cristocéntrico*.

La imagen que poseen las personas en general sobre este período tiende a ser bastante negativa. ¿Cuál es la imagen genérica que tenemos de la Edad Media en mente una vez salidos de las instituciones de secundaria en nuestro modelo de educación modernista y laico? Sin dudas la de una época plagada de abyectas represiones y oscurantismos. Dicha imagen se puede ver corroborada incluso a nivel universitario: una época de "oscuridad" y de terribles cadenas digna de ser llamada "dictadura espiritual"; una época donde pocas familias nobles autoritarias habrían impuesto su señorío sobre las pobres muchedumbres ignorantes de campesinos hambrientos. No sólo esta proterva nobleza, sino también la monarquía y la Iglesia jugarían un papel similar. A su vez, en todas esas instituciones, claramente el hombre poseía la primacía, subyugando a las mujeres y los niños: una perfecta expresión de eso que el feminismo ha denominado "civilización patriarcal", "heteropatriarcado", "androcentrismo" o como se le prefiera denominar. De algún modo, en el conjunto de *representaciones eidéticas* compartidas en la cultura modernista (y recuérdese aquí a

Winckelmann), la Edad Media aparece allí como una era que instituyó y jugó un rol nefasto en lo que respecta a violación de derechos y libertades individuales: enseguida resuena el nombre de la Inquisición y el de la terrible hoguera.
El universo de las permisiones y prohibiciones se halla en toda cultura, y nada hace pensar que el cristianismo haya inaugurado un orden más "represivo" o prohibitivo que otros. Como ya veremos, en realidad fue incluso al revés en ciertos aspectos. El mundo griego o el romano podían ser muy duros, condenatorios y discriminatorios hacia todo aquel que se saliera de los parámetros establecidos (por más increíbles y hasta inaceptables que estos nos resulten).
No es exacto que haya sido el cristianismo aquel que vino a condenar o "reprimir" cierto repertorio de prácticas del placer y su ejercicio, al menos de un modo y grado sumos, cual cumbre de una presunta oscuridad y tiranía de los tiempos.
Veamos lo que dice John Boswell (investigador cuya labor histórica se centró en la sodomía medieval y en la tolerancia a las minorías):

> (...) muchas veces se imagina a la Edad Media como una época de intolerancia casi universal ante lo discordante, y no es raro que se utilice el adjetivo 'medieval' como sinónimo de 'mezquino', 'opresor' o 'intolerante' en el contexto del comportamiento o de las actitudes. Sin embargo, no es acertado ni útil describir la Europa medieval y sus instituciones como singular y característicamente intolerantes. Ha habido muchos otros períodos igualmente proclives a la intolerancia social, cuando no más: la mayor parte de las minorías europeas sufrieron más durante el Renacimiento que durante los 'tiempos oscuros', y ningún otro siglo conoció un antisemitismo de tan destructiva virulencia como el del siglo XX. (1997, pp. 25-26)

Si bien no nos interesa hacer una indagación cronológicamente exacta acerca de cuándo es que arranca lo que podemos denominar *leyenda negra* sobre la Edad Media (tal tarea es encomendable a los expertos en dicho terreno), nos interesa aquí destacar lo que el gran delineador intelectual del rostro renacentista, el suizo Jacob Burckhardt, dijo de éste en contraposición a la Edad Media. Es con Burckhardt que la negativa imagen de la cristiandad se afianzó: Hacia 1860 escribió:

> Durante los tiempos medievales, ambas caras de la conciencia -la que se enfrenta al mundo y la que se enfrenta a la intimidad del hombre mismo- permanecían, soñando o semidespiertas, como cubiertas por un velo común. Este velo estaba tejido de fe, cortedad infantil e ilusión; el mundo y la historia aparecían a través de él maravillosamente coloreados y el hombre se reconocía a sí mismo sólo como raza, pueblo, partido, corporación, familia u otra forma cualquiera de lo general. (2004, p. 105)

Burckhardt es de los grandes forjadores conceptuales en el siglo XIX de eso que hoy llamamos “Renacimiento”. Una vez roto este "velo" del cual este historiador (amigo personal de Nietzsche) estaba convencido respecto a su existencia en algún pasado, habría advenido lo que él denominó *individuo espiritual*, que con la aprehensión de las artes, de las letras, del comercio en la Italia florentina, habría venido a inaugurar una nueva época de luz: el renacimiento italiano, con el desarrollo de las capacidades universales por parte de este nuevo tipo de hombre, el eslabón entre *la venerada Antigüedad y el presente de la modernidad* (2004, p. 155).

Así, al parecer, lo medieval sería una suerte de oscuro excurso, un desventurado interregno en contraste con las luces modernas en la vida de los hombres sobre este mundo, una indeseable brecha entre el auge de la brillante Antigüedad grecorromana y las luces y los "avances" de la modernidad.

Sin embargo, de la mano de investigadores como Boswell, tenemos sólidos indicios para dudar acerca de esta concepción tan extendida, incluso hoy. Nos plantea el propio Michel Foucault (pensador que poco tuvo de conservador y tradicionalista):

> (...) lo que llamamos moral sexual cristiana, e incluso judeo-cristiana, es un mito. Basta con consultar los documentos: esa famosa moral que localiza las relaciones sexuales en el matrimonio, que condena el adulterio y cualquier conducta no procreadora y no matrimonial, se construyó mucho antes del cristianismo. Todas estas formulaciones se encuentran en los textos estoicos, pitagóricos, y son ya tan 'cristianas' que los cristianos las retoman tal cual llegan hasta ellos. (2013, p. 106)

Entendámonos: Foucault no está afirmando que la moral judeo-cristiana haya sido una ficción, sino que aquello que está queriendo decir es que el usual esquema mecánico y portador de clichés que presupone que toda la "represión" de "lo sexual" arrancó con el cristianismo, eso, precisamente, cae por su propio peso en el abordaje de la realidad histórica.

Foucault no se equivoca ni exagera. Aquello que el autor alude puede ser hallado, no en los estoicos del período latino, sino ya en la primera *estoa* griega, la primera escuela estoica fundada por Zenón de Citio, la cual emerge en los años ulteriores a la muerte de Alejandro Magno, en el ocaso de la tradicional polis griega. Este es un detalle contextual muy importante: el estoicismo es una doctrina propia de tiempos muy duros para gran parte de aquella comunidad, donde el brillo de la ecúmene griega había quedado en el ocaso; época que consistió en la pobreza y menesterosidad para los habitantes de aquel mundo, así como en la concentración de la tierra en pocas manos como nunca antes había sucedido, hasta quedar un día, finalmente, conquistados políticamente por los romanos. Y encontramos allí a figuras como Zenón (su fundador), Crisipo y Cleantes.
Esta antigua *estoa* griega forjará una doctrina que se ocupó de la lógica (con la que se desafiaba a la concepción aristotélica), la física y también la ética, en donde la felicidad es pensada más allá del estado de goce de bienes y placeres materiales: una doctrina que será recogida por figuras que pertenecen -esta vez sí- a nuestra era, como Séneca o Marco Aurelio, posteriores a Cristo. El peso de su legado ha quedado plasmado en la connotación del adjetivo "estoico" en nuestras lenguas modernas: ser un individuo *estoico* da a entender ser fuerte y tenaz frente a la desgracia, pero también tener autodominio sobre las pasiones, frente al imperio de lo sensible y de los apetitos. En lo que respecta específicamente a las pasiones y su ejercicio en la vida del hombre, encontramos en esta antigua escuela estoica reflexiones muy concretas acerca de las mismas: reflexiones acerca del *appetitus* (del latín: el impulso, el instinto), sobre el

*hormé* griego (impulso), el manejo del *impetus,* el manejo del *pathos* (la pasión, o la "*perturbatio*" latina), así como la *kathortomata* (las rectas acciones).
A través de Diógenes Laercio sabemos lo que Zenón enseñaba sobre las pasiones: *"la pasión es, según Zenón, una agitación irracional del alma y en contra de la naturaleza, o un impulso excesivo".* (Sevilla, 1991, p. 118) Dolor, miedo, placer y deseo son las principales pasiones para Zenón.
Figuras posteriores como Plutarco colocarán a la *virtud* -producida por la razón- como contrapeso de la *pasión* en su impulso de desobediencia hacia aquella: la pasión sería una razón defectuosa, desmedida, una fuerza que somete a la razón misma.
Cicerón dirá que el *exceso* es aquello que encontramos como fuente de todas las pasiones como contraparte de la moderación. El exceso es enemigo del alma, dado que "inflama" por completo su respectivo estado, haciendo nacer de ella toda una serie de pesares para el hombre. De esta forma, la pasión, el *pathos*, es un movimiento que se aleja del alma y somete al hombre al desvarío. Cuánto nos recuerda todo esto a aquellas enseñanzas de Saulo de Tarso (San Pablo apóstol), gran iniciador y evangelizador allende a las fronteras del territorio judío, y que debido a su condición agraciada de clase social había tenido (al igual que otros judíos como él) una fuerte formación e influencia de la cultura griega. Saulo hablaba tan bien el arameo como el griego, y esto le permitió extender el evangelio entre los "gentiles", mensaje comprendido entre dos grandes extremos: la ley de Dios y la ley del pecado a través de la carne. A la comunidad de los Gálatas San Pablo le dice:

> Es fácil ver lo que viene de la carne: libertad sexual, impurezas y desvergüenzas, culto de los ídolos y magia; odios, celos y violencias; furores, ambiciones, divisiones, sectarismo, desavenencias y envidias; borracheras, orgías y cosas semejantes. Les vuelvo a declarar lo que ya les he dicho: los que hacen estas cosas no heredarán el reino de Dios. En cambio, el fruto del Espíritu es caridad, alegría y paz, paciencia, comprensión de los demás, bondad y fidelidad, mansedumbre y dominio de sí mismo. (Carta a los Gálatas, 5, 19-23)

Séneca, gran estoico romano, llegará a sentenciar que el placer es vulgar, insignificante, tan sólo atribuible a los "estúpidos animales". (Boswell, 1997, p. 181)

A su vez, agrega la historiadora Cordelia Callás acerca de la influencia del estoicismo en el mundo romano previo al cristianismo:

> Se suele pensar que fue el triunfo del cristianismo el que impuso la nueva moral, asociada a un sexo moderado, contenido, peligroso y temido. (...) En realidad, no fueron los cristianos los que inventaron las prácticas sexuales y matrimoniales que hoy aceptamos como un deber indiscutible: ya en la Roma que estamos conociendo [siglo II A.C.] se empezaban a vislumbrar los primeros ejes de una ética espiritual y por momentos puritana, que más tarde reconoceremos en los primeros padres de la Iglesia. (s/f, p. 183)

Podemos observar, por otro lado, otros dos influjos del viejo mundo que ejercieron sobre el cristianismo temprano una impronta nada desdeñable: el maniqueísmo y el platonismo de Alejandría (al cual Boswell denomina "judeoplatonismo").

El propio San Agustín, antes de ser un converso cristiano y luego gran mente sapiencial de la Iglesia, perteneció antes a una secta maniquea, doctrina pagana que enseñaba el desprecio de los placeres, los cuales distraen al alma de sus fines espirituales, sojuzgándola a tipos de actos "antinaturales", es decir, contrarios a la procreación (Boswell, 1997, pp. 175-176). Como es de esperarse, la sodomía entraba dentro de este grupo de actos no procreadores, pero obsérvese que no constituía una tipificación especial de aberración según el maniqueísmo, sino que se hallaba dentro de una categoría mucho más general.

De modo similar, el neoplatónico Plotino consideraba los placeres del cuerpo como algo de cuidado, y a la sodomía como parte de ese repertorio de placeres peligrosos. (Boswell, 1997, pp. 155-158)

Y sin embargo, ¿en qué se apoya la imagen convencional sobre la Edad Media? Es muy común escuchar en profesores de distintas materias, programas de discusión filosófica, incluso en la Universidad, tales ideaciones generales. Todo lo que refiere en particular a la tolerancia hacia los homosexuales ha sido brillantemente aclarado por un historiador como Boswell, de quien Foucault (a quien difícilmente se pueda acusar de reaccionario), como hemos mencionado, fue epígono en muchos aspectos. Boswell nos revela y a su vez pone de manifiesto la evidencia de que no alcanza con explicar la era medieval a partir de clichés generales sobre la "intolerancia" o la "irracionalidad religiosa", la cual suele ser vista como expresión *supraestructural* de un modo de producción feudal por el materialismo histórico desprendido del marxismo de todas las horas. Boswell señala:

> Los mismos libros [escrituras cristianas] <u>que se piensa</u> que condenan los actos homosexuales también condenan la hipocresía en los términos más enérgicos, y con mayor autoridad: y sin embargo, la sociedad occidental no creó ningún tabú contra la hipocresía, no afirmó que los hipócritas fueran 'antinaturales', no los segregó en una minoría oprimida, no aprobó leyes para castigar su pecado con la castración o la muerte. (...) En la misma lista en que se excluía del reino de los cielos a los culpables de prácticas homosexuales se mencionaba también a los codiciosos. Sin embargo, ningún Estado medieval quemó codiciosos en la hoguera. (1997, p. 29) (El subrayado es nuestro)

Lo que Boswell remarca es la necesidad de una exigencia como desafío: no alcanza con atribuir y sostener que el supuesto pasado aciago de muchos "homosexuales" se debió a la oscura influencia de las escrituras sagradas, dado que ello no explica el problema en su conjunto. Ahora bien: resulta que este problema tampoco existió como suele imaginárselo, pues la cristiandad no ejerció sobre los homosexuales (a quienes ni siquiera identificaba como tales) la represión y la enorme violencia que comúnmente se cree y se le atribuye desde el imaginario popular de nuestros días.

A todo este bagaje, este imaginario "popular" sobre la Edad Media, a esta suerte de *folklore didáctico*, se le tendría que agregar (para completar el diagnóstico) el yugo de la ignorancia impuesta por un presunto Clero siniestro, así como una época de

"atraso", dado que la ciencia se hallaba en potencia y no en acto, debido al dogmatismo y la irracionalidad de la Iglesia y su corrompida casta sacerdotal. La Edad Media: *una monstruosidad indeseable*, que aparece como referencia imaginaria ineludible de todo aquello que nosotros, con nuestras mentes empapadas en Ciencia, Razón y la voluntad de destrucción de un viejo orden injusto, deseamos consolidar: el progreso. Pobres, tendríamos que decir, aquellos que tuvieron la desgracia de nacer en aquellos días, y afortunados nosotros, quienes nacimos bajo la luz de los *derechos del hombre*.

Sin lugar a dudas, la doctrina que ha contribuido enormemente a forjar semejante ideación sobre lo medieval ha sido y es el marxismo, con aquel ya clásico apotegma de Karl Marx, quien sentenció que *la religión es el opio de los pueblos*. Veamos:

> (...) die Nebelbildungen im Gehirn der Menschen sind notwendige Sublimate ihres materiellen, empirisch konstatierbaren und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses. Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. (Marx, Karl & Engels, Friedrich, 1969, S. 26).

Marx y su colaborador Engels plantean que las ideas, tanto morales, metafísicas y asimismo religiosas son algo así como "formaciones nebulosas" en el cerebro de los hombres, simples "sublimaciones" de las formaciones de la consciencia extraídas de praxis materiales de vida que estos mismos hombres atraviesan sin haberlas elegido voluntariamente. Siguiendo esta cita aludida, la religión, parte del sistema súper-estructural de dominación de la clase social hegemónica, sería el aditamento que coronaría las esperables relaciones de explotación propias del modo de producción feudal.

Una clara derivación de estos planteos puede ser observada en un historiador como el afamado Eric Hobsbawm –de cuño claramente marxista-, para quien las turbas de aquellos días (adormecidas por el opio de los pueblos: la religión) no conformarían sino "seres genéricos". Para este célebre historiador e intelectual (quizás el marxista más citado en las academias del mundo liberal), si el progreso de la humanidad es su continua emancipación respecto de la naturaleza, en la Edad Media vislumbraríamos -por contraste y casi que por antonomasia- un tipo de sociedad basada en un conjunto de relaciones más o menos espontáneas con respecto al reino natural. Por lo tanto, este postulado sobre el progreso, irá de la mano del moderno concepto de individuación: a mayor dependencia de las condiciones naturales (pensemos por ejemplo en el campesino medieval), menor grado de individuación y de emancipación subjetiva. De este modo, las organizaciones tribales, o asimismo el campesinado, se compondrían de un tipo de "ser genérico": el molde de lo general, de un mundo dominado por la religión, ahogando la potencial subjetividad individual. (1979, pp. 26 ss.) Desde estos esquemas, la religión, tildada nefandamente como "opio de los

pueblos", cumpliría, someramente, el rol operativo de subyugar a los hombres a sus condicionamientos sociales ya dados por una estructura dominante instalada que los conmina a un aciago destino.

Hemos visto la sublimación del marxismo en un afamado historiador: Hobsbawm. No deja de ser interesante verla también esta vez en un ideólogo revisionista del marxismo como fue Antonio Gramsci. Gramsci recurrirá a un artificio marxista aplicado al lenguaje mismo, tomando como ejemplo la lengua del pueblo ruso, el cual vivía inmerso en antiquísimas tradiciones cristiano-ortodoxas. Dado que en lengua rusa Dios se dice *Bog*, y "ricos" se dice *bogati*, Gramsci creerá hallar en esta analogía significante la confirmación de que la noción de Dios se encuentra relacionada con los amos de la propiedad privada, con los señores de la tierra. (2004, pp. 302-303)

Si las relaciones de propiedad -punto gordiano de toda nuestra urdimbre, no solo jurídica, sino mental y cultural, dice Gramsci- forjan la imagen de Dios en tanto *El* propietario entre propietarios, *El* Rico entre los ricos, el Señor de señores, entonces, esto sería prueba de cómo asimismo la religión (confirmando el pensamiento de Marx) es el instrumento por excelencia de dominación de clase a través de la cultura, de aquello ya dicho por Marx de que *quienes detentan el poder material de una cultura detentan también el poder espiritual sobre el resto*. Por ende, si el hombre desea rebelarse en contra de sus amos opresores, que se rebele también contra Dios, reflejo inexcusable del entramado de las relaciones dominantes de clase que hacen al status quo de dicha dominación de unos pocos sobre inmensas mayorías. Así, las revoluciones marxistas suelen ir cargadas de un enorme ateísmo militante, de un ferviente *odium Christi*, un visceral odio a todo lo que emana de la figura de Cristo.

Como vemos, las derivaciones del pensamiento de Marx y Engels son múltiples. Estas derivaciones no sólo han cundido en los profetas de la justicia social y de la lucha de clases, sino en las minorías que luchan por los derechos humanos y de género.

Nosotros aquí pensamos que la citada formulación de Marx y Engels sobre la consciencia, su estatuto fundamental, así como las ideas a ella ligadas, es una idea imprecisa y quizás hasta de las más pobres en la historia del pensamiento occidental. Estos pensadores obvian por completo el rol y la fuerza de las ideas individuales, pero también de la idiosincrasia de los pueblos que las vivencian, del conjunto de representaciones eidéticas que componen el *background* folklórico de los pueblos. ¿Cómo explicar la injerencia de la *paideia* griega desde estos planteos? Sería inviable: el ascenso de la cultura aristocrática propia de la Antigüedad heroica, sus preceptos, la vivencia de sus mitos, jamás puede ser planteada como una "sublimación cerebral" en el colectivo humano que las esgrime como propias. Un individuo que decide vivir acorde a los ideales que componen la *paideia* (u oponerse a los mismos) no es el "ser genérico" de un ideario mentado por la "clase dominante"; es el resultado de una individuación única a partir de la toma de contacto particular con el mismo, incluso si dicho individuo pertenece a la susodicha "clase dominante". Otro tanto se aplica a la cristiandad.

Cuando el marxista convencional critica a la cristiandad como era de "explotación feudal" (lo cual implicaría tácitamente desde estos esquemas toda una serie de connotaciones negativas acerca del feudalismo que históricamente son falsas), olvida algo que es de máxima relevancia: la economía medieval, economía de subsistencia, recompensaba acorde a las necesidades de los trabajadores. Esta práctica de pagar a cada cual según sus necesidades es algo heredado de los antiguos pueblos germanos y celtas, y perfeccionado asimismo por la cristiandad. En la „*Gewanndorf*" germánica, la tierra y los bosques eran comunitarios, así como en las colonias celtas y eslavas. A esto, el sociólogo alemán Werner Sombart lo ha denominado "economía subordinada a las necesidades". Así, en la generalidad de la Edad Media, el oficio, el trabajar, estaba destinado al sustento del ser humano acorde a sus necesidades. (Sombart, 1972, pp. 23 ss.) Por ello, el feudalismo no era un tipo de economía lucrativa basada en la usura, sino que apuntaba a la cobertura de necesidades, hallándose condenada la práctica del plus mentado por el usurero, práctica la cual se remonta a los más viejos meandros de los tiempos, pero que era practicada por aquellos que eran ajenos y extraños al espíritu de la cristiandad. (Sombart, 1972, p. 89) Dice a su vez Arturo Enrique Sampay:

> (...) mientras el precapitalista tiende a graduar el salario de acuerdo a las necesidades del prestador de obra, y no a su productividad, el capitalista, al contrario, tiende a fijarlo por lo que el obrero le produce, desinteresándose de lo que necesita. (1942, p. 139)

*Ergo*, no solo rechazamos la tesis propiamente marxista sobre la consciencia y las ideas morales y religiosas, sino que además rechazamos sus eventuales derivaciones *gramscianas* de divulgación popular, o sus filtraciones a través de la historiografía academicista.

Pero la Ilustración –desde los esquemas materialistas y progresistas- ha venido, se cree, a traer luz al abismo de la oscuridad medieval. Por fin el hermoso dios Apolo, el de la luz viva y radiante, al desposar a Coronis ha engendrado por segunda vez a Esculapio, cuyo arte de la **medicina** ha insuflado sobre los desdichados mortales, arrancándolos de la desdicha, del insufrible ***pathos***, y las musas, compañeras de Apolo, han esparcido el canto lozano y las ciencias para cubrir la tierra con el manto de un mundo mejor. Si la modernidad ha decidido negar la resurrección de Cristo, será porque anhela la resurrección de Apolo y de Prometeo liberado de sus cadenas, aquel que robó el fuego a los dioses para dárselo a los hombres. He ahí a la ciencia moderna.
Esto es algo en lo que una gran mayoría estaría de acuerdo: liberales, progresistas, marxistas, evolucionistas, humanistas, posmodernistas, etc. Es de las pocas veces donde todos pueden sentarse en la misma mesa. Es que siempre se necesita una creencia en común, o al menos un *cliché* en común, aunque hablemos de adversarios irreconciliables en todo lo demás. La contraposición a la cristiandad es el **punto de Arquímedes** mediante el cual todas estas tendencias adversarias se sostienen en común; necesitan de ello, conformando así una ***Weltanschauung*** primigenia en

común. Una vez que el terreno del juego esté listo, los jugadores saldrán a destrozarse entre sí, como bárbaros ilustrados, en busca de quién acapare por más tiempo el balón del progreso. Vendrá un Robespierre, y en nombre de los derechos del hombre, en pocos meses exterminará en algunas ciudades de Francia a más personas que 4 siglos de inquisición continental, imponiendo el terror jacobino. Pero eso no importa: el discurso de los "derechos" y de la Ilustración ha quedado instalado efectivamente, y eso, es *progreso*. Así, la diosa Razón, alzando un contrato social rousseauniano con la siniestra y moviendo el carretón de la guillotina con la diestra, sopló sobre la historia europea la bendición del progreso. O como decía Sade, quien clamaba a aquellos que tenían la guadaña jacobina en mano que *asestaran el último golpe en el árbol de la superstición* para cortarlo de raíz.

No obstante, basta adentrarse un poco en la Edad Media nada más para que esa imagen comience a resquebrajarse: basta adentrarse un poco para que la fantasía del imaginario colectivo deje lugar al paciente entendimiento de la realidad histórica. Es que si existe un enemigo de la ficción, esa es la realidad.

Es a partir del cristianismo donde veremos el surgimiento de algo de lo cual el hombre moderno no puede prescindir, y que todos nosotros portamos a diario como parte de nuestra identidad: la noción y la experiencia de ser *persona*.

Es con el cristianismo que emerge la noción y el concepto de persona, su elaboración, noción de la que carecieron los griegos, los romanos, los bárbaros y los pueblos precolombinos, así como sin dudas los regímenes del antiguo despotismo asiático, tan bien estudiados por Karl Wittfogel (1977).

A partir del término latino *persona* que connota "máscara"[36] (a su vez vinculado a la lengua griega, a la "*hipóstasis*" y la "*ousía*"), será desde el concilio de Nicea donde se forjará esta noción en torno a la figura de Cristo. A partir de la reflexión de la "*ousía*" griega, es decir, de lo que es propio del ser, del "ser para-mí", de la esencia, se irá forjando por los padres de la Iglesia, con San Agustín y luego Tomás de Aquino, la noción de persona en tanto esfera de la *intimidad* del ser y su riqueza. Tal como afirma el erudito historiador Charles Cochrane, la ruptura con el mundo clásico -en el terreno del pensamiento- se produce cuando San Agustín toma el legado del paganismo clásico para insuflarle trascendencia, y cuando allí a partir de la Trinidad, comienza la elaboración de la noción de *persona* vinculada a la figura de Cristo, aquel que es Dios hecho hombre. (1983, p. 400)

Lejos de ser los renacentistas, fueron los padres de la Iglesia y los primeros eruditos de la cristiandad aquellos en transformar el legado del mundo clásico en un recurso al servicio del cristianismo y de *un pensar para el obrar*.

---

[36] En el mundo griego, la *máscara* hace referencia a la que usaban los actores del teatro griego.

Con Severino Boecio, una de las mentes sapienciales más influyentes para la posteridad, lo que tenemos es la concepción de la persona en tanto *substancia individual de naturaleza racional*; una persona que existe de suyo y por derecho propio. En Boecio, la persona es el resultado de una operación conceptual nunca antes realizada, hallada en la *sustancia "in-dividua" de la naturaleza racional*: no se da en los universales, sino en los individuos. No se da tampoco en lo inerte, se da en la sustancia viva, pero además ésta debe ser racional: no hay persona en los caballos, bueyes ni en los demás animales, cualesquiera que estos sean.

En Santo Tomás, la materia es el principio, la raíz de la individuación, o como ha afirmado Jacques Maritain, "la raíz ontológica primera de la individualidad". (1938, p. 131) Siendo esto la individuación, la personalidad es la dimensión espiritual, aquello que *subsiste* en el ser dotado de libertad e inteligencia que es el ser del hombre, dimensión que en éste alcanza existencia en el conocimiento y el amor. La sapiencia medieval supo así, como dice una vez más Maritain, crear una "fisonomía ontológica propia" en lo que respecta a los aspectos del ser y del hombre: individualidad y personalidad serán, pues, dos líneas que se entrecruzan en la unidad ontológica y espiritual del hombre, de la *persona humana*, y a su vez, de manera única e irrepetible en cada hombre. (1938, pp. 137-138)
Esta elaboración que acontece en el seno de la cristiandad es una completa reformulación de la noción de *sujeto*, naciendo un nuevo sujeto moral: la persona es aquella sustancia racional e individual dotada de libertad e inteligencia. Ha nacido así, pues, la concepción formal de persona como sujeto de derechos y deberes. (Verneaux, 1970, p. 234)
La persona no es meramente un individuo. Cualquier ente particular es un individuo desde un punto de vista filosófico y categorial: un perro, una roca, una planta. El individuo, en tanto noción, forma o puede llegar a formar parte de lo que filosóficamente se denomina un *género generalísimo*. Pero la persona es una especie, bien específica dentro del conjunto: el ser humano es un individuo, pero no alcanza con decir eso para dar cuentas de todo lo que el hombre es en su dimensión humana. Decir "el hombre es un animal" predica sólo una parte de lo que el hombre es, pero le sustrae individuación. Obsérvese cómo hoy, en nuestra cultura posmoderna actual, se intenta disolver completamente la noción de persona, heredada de la cristiandad (y piedra angular de la cultura occidental) predicando tanto del hombre como del resto de los seres vivientes por igual un mismo rótulo: el de los "derechos". Se pretende que los animales poseen derechos porque al parecer son *como personas*, y también viceversa, que el hombre no es *nada más que un animal*.

Pondremos ahora ejemplos concretos acerca de cómo esta *persona* se rezuma a través de las instituciones de la cristiandad. Resulta llamativo encontrar que quizás la primera normativa contra el maltrato de la mujer la elaboró nada menos que la que se supone que es la "oscurantista y patriarcal" iglesia bajo-medieval, en conjunto también con las

autoridades seculares. Un ejemplo de esto es el profundo interés del mundo carolingio y postcarolingio en hacer del matrimonio y del trato hacia la mujer algo más *humano* y justo. Especialmente en Inglaterra, el sur de Francia y en la zona centro-europea, se imponían severas multas y hasta severos castigos a eso que hoy llamaríamos "abuso sexual" contra la mujer, o violencia en general contra la misma. Hablamos del siglo XIV. Tales multas y castigos eran conocidos como "***legerwite***", y su aplicación era efectuada por tribunales señoriales y eclesiásticos. Es decir: existían instancias que, por medio de estas normativas, resguardaban una especie de idiosincrasia de moral pública que era extendida hasta la vida privada de las personas. (Otis-Cour, 2000, pp. 68 ss.)
Claramente, estamos aquí ante un ejemplo concreto de un intento particular y fehaciente de confeccionar normas en función de la noción de la *persona humana* que es fruto de la cristiandad; se trató de un acto de *humanización*. Es que el Cristianismo humaniza.
De este modo, queda desmontada una falacia muy usual, promulgada por cierto sector del feminismo (en el cual ya destacó Simone de Beauvoir), aquella que dice que el cristianismo contribuyó como ninguna otra doctrina a la opresión histórica de la mujer. (de Beauvoir , 2011, p. 86) Nada más lejos de la realidad histórica. Pero por las dudas, dado que el lector tiene el derecho a la eterna suspicacia, podemos citarle también a una feminista e historiadora propiamente del feminismo, quien una vez más, no puede levantar sospechas de reacción política. Nos referimos a una de nuestras historiadoras de cabecera, Marlene Le Gates, quien estudió esto en una brillante obra de indagación (1996).
Lejos de haber sometido el cristianismo a la mujer, provocó una transformación de roles la cual brindó mayores libertades y destacadas dignidades a la misma: *'Christianity (...) was a potent force for liberation. It revolutionized relations between the sexes and contributed the idea of moral equality among human beings'.* (1996, p. 25) Esto que afirma Le Gates (repetimos: una historiadora feminista), está muy claro ya a la luz de lo anteriormente expuesto. ¿Es que acaso el propio Cristo -dice Le Gates- no fue notoriamente humano y abierto hacia la mujer, otorgándole un gran rol de importancia y participación? Pensemos sólo en María Magdalena, la prostituta. Posteriormente, las mujeres de las primeras comunidades cristianas tuvieron destacados roles como líderes del mensaje cristiano, además de su participación como seguidoras del mismo. (1996, pp. 27 ss.) Esto, para las feministas jacobinas de hoy resulta una verdad intolerable productora de diversas ansiedades ideológicas, y enseguida echan mano a ciertos clichés, como la castidad de la mujer promovida por el cristianismo. Lo que cometen es un error retrospectivo, anacrónica tergiversación, puesto que no piensan cuál era el contexto de la mujer en el mundo grecorromano: siendo en dicho mundo el destino inexorable de la mujer el matrimonio bajo leyes paganas o la prostitución romana, la castidad cristiana resultaba una conducta revolucionaria y liberadora de la mujer. (1996, p. 27) Lo dice una historiadora feminista del feminismo.

Otra esfera de expresión donde la persona humana alcanza un desenvolvimiento individual y grupal quizás nunca antes observado fue en el ámbito gremial, en las corporaciones de trabajadores. Mientras que en los regímenes del "despotismo agro-burocrático" de las antiguas sociedades orientales y mesoamericanas, las agremiaciones de trabajadores (en caso de existir), poseían un poder irrelevante, es en la Edad Media donde vemos que, mediante la participación en la trama de la lucha por el poder y en la confección de artes y oficios, estas corporaciones se entronan muchas veces como auténticos dueños de sus ciudades, de los *burgos*. Esto ha sido muy bien estudiado incluso antropológicamente:

> Die Zunftmitglieder des späteren europäische Mittelalters wurden häufig Herren ihrer Städte und nahmen in dieser Eigenschaft an den Machkämpfen ihrer Zeit teil. Wenn die Zunftgenossen in der hydraulischen Welt eine gewisse Autonomie erlangten, dann geschah dies nicht, weil sie politisch so stark waren, sondern weil sie politisch überhaupt keine Rolle spielten. (Wittfogel, 1977, S. 171)

En las comunidades del antiguo despotismo oriental, regímenes donde se gobernaba mediante el poder absoluto, el terror y la intimidación, nada se toleraba por fuera de su esfera de poder. No parece ser el caso de la cristiandad.

En lo que respecta, pues, a las libertades de las personas, otro tanto diremos de la "homosexualidad" (más exacto sería decir "sodomía" en aquel tiempo, lo subrayamos). No fue durante la alta Edad Media, sino al culminar la misma, en los intersticios y el alba renacentista donde la "sodomía" adquirirá un mote de condena, debido a una cierta forma de interpretar y de resucitar el derecho romano, en aquellas medidas que el emperador Justiniano había puesto en marcha en el siglo VI de nuestra era. Los tratados de la propia Edad Media prácticamente ignoran la sodomía. (Otis-Cour, 2000, pp. 84-89). Sin embargo, si vamos más hacia adelante en el tiempo, en el propio siglo XII, en las ciudades de la cristiandad, existía protección contra las minorías, incluyendo la de aquellos que nosotros consideraríamos "homosexuales". (Boswell, 1997, p. 61)
Justiniano, emperador del imperio de oriente, fue el primero en sancionar medidas (desde el poder político y las instancias de la autoridad civil) que reprimían abiertamente la sodomía, a los que se imponían penas, incluso torturas. Cuando esto sucede en el siglo VI, el cristianismo llevaba más de 2 siglos como religión de Estado, y no obstante, jamás se había desprendido de la Iglesia ni por asomo semejante cúmulo de medidas. ¿Por qué Justiniano, desde la esfera de la autoridad civil, incurre en esto? Se dice que el emperador atribuía a la sodomía la causa de los terremotos que azotaron la zona en el año 525, así como la peste en Constantinopla del año 543 de nuestra era. (Boswell, 1997, pp. 199 ss.)

Este tipo de derecho llevado adelante por Justiniano, sería reactivado durante el alba del Renacimiento...

Lo curioso es que hay quienes creen poder ver en el Renacimiento el alba de algo así como la *liberación gay* luego de tanta presunta represión medieval, como ser el antropólogo G. Herdt. (1997, pp. 66-67) Claramente, estamos ante un cabal error historiográfico y conceptual que amerita ser desentrañado. Del renacimiento a la modernidad, entre el siglo XVI y el XIX, tan solo en Portugal se registran alrededor de 900 casos de procesos inquisitoriales por sodomía. (Greenberg, 1988, p. 310)

Antes de los ciernes del Renacimiento, faltaríamos a la verdad histórica si dejáramos de mencionar que hubo dos concilios, el Lateranense del año 1179, y luego el de Letrán, que adoptaban disposiciones contrarias a la sodomía. En este tiempo estamos en el contexto de las grandes Cruzadas de la cristiandad contra el mundo musulmán, y dada la permisividad que el mundo musulmán manifestaba hacia el erotismo entre individuos del mismo sexo (tema en el que no ahondaremos por trascender al occidente), se comenzó a ver a la sodomía como un mal traído por los cruzados desde las tierras moras hacia el interior de la cristiandad. La figura del *sarraceno* comienza a representar, con las cruzadas, al infiel que atenta contra la dignidad humana, y que entre otros males es un pecador por sodomía. (Boswell, 1997, pp. 298 ss.) Sin embargo, una cosa eran estas disposiciones de los concilios, y otra muy distinta la elaboración de medidas desde la esfera civil, y otra más distinta aún la aplicación real de sanciones acorde a dichas medidas. Existió una gran distancia entre las disposiciones conciliares y el castigo efectivo a las personas:

> (...) la mayor parte de las actitudes de fanatismo e intolerancia que hoy se tienen por característicamente 'medievales' sólo fueron comunes en los últimos tiempos de la Edad Media. (...) los judíos y los gays no sólo vivían tranquilamente entre la población general, sino que a menudo se elevaban a posiciones de preeminencia y de poder. (...) a pesar de toda su credulidad, pobreza, ignorancia y privación, la temprana Edad Media no fue un período particularmente opresivo para la mayor parte de las minorías. (Boswell, 1997, p. 289)

A su vez, las penas que pudiesen aplicarse a los sodomitas no diferían cualitativamente de las aplicadas al individuo "heterosexual" (si se nos disculpa del anacronismo conceptual) que por ejemplo cometiera un pecado como el adulterio: *"the penalties for these heterosexual offenses are no less severe than those for homosexual ones (...) As applied to sexual acts, homosexuality was a subsidiary category of nonreproductive sex".* (Greenberg, 1988, p. 265)

Aquellos lectores que deseen apresurarse en juzgar nuestra prosa, podrían, quizás con un poco de mala fe, atribuirnos en lo que va del decurso de la misma, que nuestros planteos producen cierta suspicacia; las consciencias atentas y sensibles podrían imaginar que nuestros planteos rezuman quizás encomio de un cierto orden medieval, o al menos muestran una pizca de desasosiego frente a cuestiones muy mencionadas en boca de todos en lo que a oscurantismo medieval refiere, como ser la Inquisición.

Pues bien, cuando se habla de la Inquisición en aras de la condena al orden general de la cristiandad, pocas veces se sabe o se recuerda que, mientras la Iglesia se basaba en el derecho canónico medieval, eran precisamente los tribunales y agentes seculares aquellos que aplicaban la tortura judicial de los herejes, estando la Iglesia muchas veces exenta -acorde al susodicho derecho canónico medieval- de tales recomendaciones y aplicaciones. (Wittfogel, 1977, S. 195) De hecho, muy a pesar del cine y la literatura modernistas, la Iglesia durante siglos muy pocas veces se mostró a favor de la tortura como recomendación, incluso en España, asociada tantas veces con el *súmmum* del oscurantismo de los tiempos. Esto no justifica a la Iglesia ni a las diversas Inquisiciones, pero sí las sitúa en su adecuada dimensión histórica. Un sociólogo e historiador progresista como Greenberg nos menciona cómo fue que desde el ala secular -por ejemplo en Francia- a través de estatutos municipales se comenzó (desde las sombras del siglo XIII), a tomar medidas punitivas en contra de la sodomía cuya crueldad fue en ascenso. Esto no ocurría desde la Iglesia, eran medidas seculares. En Inglaterra, en cambio, la sodomía quedó bajo jurisdicción de la Iglesia y no de las cortes seculares, y los "castigos", en lugar de ser la tortura o la ejecución, eran la oración y la peregrinación santa. (1988, pp. 272 ss.) Dice una vez más Greenberg:

> (...) the medieval church courts rarely prosecuted sodomy cases (...) Even where antisodomy legislation was on the books, it was not necessarily applied consistently or vigorously. (1988, p. 274)

Lo afirma alguien que difícilmente puede levantar suspicacias de conservadurismo y reacción político-ideológica: la Iglesia en rara ocasión persiguió casos de sodomía. Como en muchos terrenos del campo histórico, el revisionismo también ha llegado para la Inquisición, de la mano de historiadores de diversa índole, anglosajones muchos de ellos. Mencionaremos escuetamente algunos planteos de uno de los más destacados: Edward Peters. ¿Qué hubo entre la real e histórica institución, la Inquisición medieval y, supongamos, el siglo XX, con su condena unánime de parte del mundo liberal y progresista en general hacia la misma? Ha transcurrido un gran lapso de tiempo, donde diversos filósofos ilustrados, diversos agentes del protestantismo separatista de Roma y hasta escritores de literatura popular ofrecieron múltiples retratos e impresiones, no acerca de la Inquisición, sino sobe *la* Inquisición (aspecto subrayado por el mismo Peters). En este sentido, Peters habla sobre *The invention of* 'The' *Inquisition*:

> *The* Inquisition was an image assembled from a body of legends and myths which, between the sixteenth and the twentieth centuries, established the perceived character of inquisitorial tribunals and influenced all ensuring efforts to recover their historical reality. (Edward Peters, 1989, p. 122)

En gran medida, la guerra ideológica contra la Inquisición tuvo que ver más con la guerra hacia el poderío imperial y geopolítico de España por parte de potencias angloprotestantes emergentes (como los ingleses), que hacia hechos reales constatables; más que una crítica humanista hacia hechos fehacientemente

verificados, se trató de una guerra política contra Carlos V y Felipe II, quienes lideraban la mayor potencia mundial de aquel entonces (España). Es allí donde nace lo que el propio Peters denomina la *leyenda negra* sobre la Inquisición española, la cual hasta hoy perdura. No en vano, *Inquisición* y *España* son dos grandes significantes que han quedado fundidos en un mismo y abigarrado símbolo de oscurantismo hasta nuestros días, a pesar de que la Inquisición como tal existió en muchos países, y en algunos, nada menos que en la protestante Escocia, sus métodos de tortura perduraron hasta bien entrado siglo XX en los tribunales seculares del Estado. De hecho, fueron las "inquisiciones protestantes" (amén de que técnicamente no es exacto denominarlas así) y no las católicas aquellas que aplicaron la tortura masiva e indiscriminada, así como la práctica de quema de brujas, cometiéndose auténticos exterminios masivos en la Europa del norte y en las colonias norteamericanas. No obstante, la imagen que popularmente se tiene es exactamente la inversa: la de un mundo angloprotestante que al desprenderse del catolicismo fue conquistando una ascendente libertad. ¿Por qué?

Podríamos situarnos concretamente en el siglo XVII para los ciernes de la gestación de aquellos relatos. Peters en ningún momento niega la existencia de la Inquisición, sino que mediante la labor de investigación revisionista, intenta asignarle su auténtica dimensión como fenómeno histórico; cómo dicho fenómeno histórico quedó coloreado por los oscuros relatos anglo protestantes, que lanzaron una auténtica guerra propagandística, la cual hizo de España el sinónimo de todas las fuerzas oscuras y represivas del orbe conocido (Edward Peters, 1989, pp. 131 ss.) Leyenda que los propios españoles asimilarían increíblemente en el siglo XIX, transformándose en hispanófobos de primera fila, interiorizando cándidamente así el discurso de sus propios enemigos políticos. Se nos viene a la consciencia aquella sentencia del pensador Ortega y Gasset, quien sugirió alguna vez que *España ha tenido una historia equivocada*, en clara actitud de renegación hacia su patria. Hacia fines del siglo XVI y el XVII, *la* Inquisición ya se había transformado en el signo de la oscurantista España. En el siglo XVIII la Inquisición había devenido en una cuestión plenamente mitificada. (Edward Peters, 1989, p. 156) El protestante Pierre Bayle (autor del famoso diccionario *Histórico Crítico*) se encargó de asociar para siempre a la Inquisición española por excelencia con toda clase de represión religiosa posible: Bayle hizo de la Inquisición el signo de una oscurantista cristiandad medieval que se yergue sobre la preeminencia de la consciencia individual, opuesta a la protestante y liberal Europa de centro y del norte. Ahora bien: si en el siglo XVIII la Inquisición ya era todo un tópico referente para ser contrastado con filosofías y doctrinas humanistas y liberales modernas, ¿en qué se basaba semejante parangón? En los archivos de la propia Inquisición muy difícilmente, dado que éstos permanecieron cerrados, incluso para los historiadores católicos, hasta las primeras décadas del siglo XIX. Luego fueron los mismos apropiados por Napoleón en su invasión a España, proceso en el cual se destruyeron, dañaron y hasta robaron muchos de los archivos del Santo Oficio. Los archivos romanos sufrieron un proceso

aún peor de apropiación en manos de los franceses, para terminar sus restos finalmente en el Trinity College de Dublín en 1854, donde aún permanecían al momento en que Peters desarrollaba su labor de investigación. (Edward Peters, 1989, pp. 278 ss.)

El joven y promisorio investigador argentino Cristián Iturralde ha hecho la compilación más completa de hipótesis y planteos existentes en castellano, así como una indagación personal en los propios archivos de la Inquisición europea, demoliendo brillante y sistemáticamente ciertos mitos y leyendas en torno a la misma, los cuales poseen un punto referencial de inicio con el difamador y protestante Guillermo de Orange. Los calabozos de la Inquisición católica eran considerados prisiones modelo para la época, contando cada prisionero con un cubículo amplio, limpio, con luz y ventilado (siendo esto requisito), a tal punto que muchas destacadas figuras se dedicaron a escribir sus obras durante el encierro. El prisionero contaba con tres comidas al día, y su tortura estaba prohibida. Estaba prohibido asimismo que dos o más personas fueran encerradas en la misma celda, situación muy distinta a la del mundo protestante, donde el reo era puesto en hacinado confinamiento y torturado sin límites por órdenes del tribunal secular de turno. Por lo contrario, en el mundo católico muchas veces la prisión era incluso domiciliaria, siendo este el caso sin ir más lejos de alguien como Galileo en el siglo XVII, quien terminó sus días con una pensión papal y siendo miembro de la Academia Pontificia de Ciencias, contrariamente a lo que cree mucha gente aún hoy en la culta Europa de que el científico pisano fue torturado y hasta quemado en la hoguera “en la Edad Media”. (2011, pp. 333 ss.) Mientras el mundo católico fue integrador de culturas diversas y pueblos diversos (y por tanto formador de grandes ecúmenes), el mundo protestante era secesionista y profundamente racista, buscando cada estado instituir su propio cristianismo *sui generis*, estando así abocado a la condena y el exterminio del disidente a través de las más inefables torturas y prácticas. En cambio, en la Inquisición católica, no se buscaba la muerte del imputado, sino su reinserción en la comunidad, bastando para ello un simple arrepentimiento. Jamás ha existido otro tribunal de estas características en la historia, e incluso si lo comparamos en términos de infraestructura, estaba por encima de muchas cárceles modernas del tercer mundo de hoy. En aquellos tiempos, muchos herejes y criminales buscaban pasar por católicos para ser llevados a los calabozos de la Inquisición católica y no culminar sus días en los centros de tortura y exterminio protestantes. Más aún: muchos judíos buscaban ser juzgados por tribunales católicos para no caer bajo la férula de sus propios tribunales inquisitoriales judaicos, los cuales también existieron y eran muy duros, a pesar de que no es un detalle mayormente conocido. Todo esto no solo es sostenido acaso por interesados historiadores católicos, sino por historiadores protestantes de fuste como Henry Kamen y Charles Lea, así como muchos otros citados por el erudito autor Iturralde. (2011, pp. 60 ss.)

Investigadores tan dispares de escuela, de ideología y de método como Wittfogel, Peters, Boswell, Greenberg e Iturralde coinciden entonces en puntos similares: la Edad medieval, lejos de poder asimilarse siquiera a ciertos clichés sobre la Iglesia como institución, tampoco puede ser reducida en sus múltiples facetas a las leyendas y tergiversaciones interesadas que existen sobre la misma. Esto se vuelve algo muy importante, dado que si deseamos pensar la libertad del sujeto humano, esta no puede ser analizada y reflexionada por fuera del entramado institucional entonces existente y que nos ha sido legado por la propia cristiandad.

Con el Renacimiento y la ascendente ruptura inmanentista y secularista históricas respecto a la vieja cristiandad, lo que acontece y se instala es la llegada, al decir de Maeztu, de la resurrección del "criterio de Protágoras": *que todo sea ahora a la medida del hombre.* El Renacimiento inventa su propio humanismo antropocéntrico de raíces paganas (que de ningún modo se trata del primero de los humanismos, sino que ya antes tenemos un humanismo basado en la escolástica y en la *persona* humana), cuyas bases son materialistas, inmanentistas y desembocan en un ulterior relativismo y subjetivismo, cuyos efectos apreciamos plenamente en la tan afamada posmodernidad de hoy:

> Bueno [es ahora] lo que al hombre le parece bueno; verdadero, lo que cree verdadero. Bueno es lo que nos gusta; verdadero, lo que nos satisface plenamente. La verdad y el bien abandonan su condición de esencias trascendentales para trocarse en relatividades. (Maeztu, 1948, p. 265)

Como interrogante de paso, podemos preguntarnos qué tanto hacía falta acuñar en nuestros días una expresión, "posmodernidad", siendo que en realidad, muy posiblemente, lo que creemos propio de la posmodernidad no es otra cosa que la plena realización de la semilla ya sembrada con el Renacimiento en tanto ascenso del mundo moderno en la experiencia de la vida de los hombres, de su *Lebenswelt*. Desde este punto de vista diremos que, eso que denominamos "humanismo", siguiendo los pasos de Heidegger, no es otra cosa que la instalación de una antropología estético-moral acerca del hombre, una vez que el mundo se volvió imagen en tanto "representatividad de lo ente" (cfr. *Supra*). (1996) Bastará que dicha semilla germine en la tierra *fáustica* de nuestra civilización para que crezcan los frutos “posmodernos”.

A este fenómeno, el filósofo y pensador de la tradición René Guénon (un gran pensador sepultado por el *establishment* académico) lo ha denominado "desagregación de la cristiandad", es decir, una nueva etapa que él tilda de nueva *decadencia* en la historia y del nacimiento del individualismo, y que habría consistido en la ruptura espiritual con el cristianismo. El análisis de Guénon es por demás interesante, dado que nos ofrece una perspectiva del Renacimiento a la que no estamos acostumbrados: lejos de presuponerlo como una genuina renovación de la cultura y de una anhelada elevación del hombre a las alturas luego de “siglos de oscuridad”, podemos atrevernos a pensar que se trató de una especie de simulacro, de

*emulación*, en donde nuevas élites europeas portadoras de desarraigo y rebelión (por motivos que no podemos analizar aquí) recurrieron desesperadamente a culturas extrañas y ajenas del pasado muerto:

> Lo que se llama el Renacimiento fue en realidad, como ya hemos dicho en otras ocasiones, la muerte de muchas cosas; con el pretexto de volver a la civilización grecorromana, no se tomó de ella sino lo más exterior, pues eso era lo único que se había podido expresar con claridad en los textos escritos; y esta restitución incompleta no podía dejar de tener un carácter muy artificial, al tratarse de formas que, desde hacía siglos, habían dejado de vivir de forma real (...) Hay una palabra a la que el Renacimiento rindió honor, y que resumía por anticipado todo el programa de la civilización moderna: esa palabra es 'humanismo'. Se trataba en efecto de reducirlo todo a proporciones puramente humanas, de prescindir de todo principio de orden superior, y, se podría decir, simbólicamente, de alejarse del cielo con el pretexto de conquistar la tierra; los griegos, cuyo ejemplo se pretendía seguir, nunca llegaron tan lejos en este sentido. (2001, pp. 25-27) (El subrayado es nuestro)

Sampay dirá que el Renacimiento es aquel *grávido giro* y *momento nodal* del occidente, en el cual se establece el relevo de un humanismo de integración teocéntrica por un individualismo egocéntrico que implica, a su vez, el nacimiento del *subjetivismo de la libertad*. (1942, p. 103)

Desde el Renacimiento y la modernidad, como ha trabajado brillantemente el alemán Reinhart Koselleck, se produce una aceleración de la experiencia humana del tiempo, mediante lo cual, sobre la Naturaleza tomada como trasfondo, se produce una creciente secularización en progresivo ascenso. La historia humana se irá volviendo la multiplicación de sucesivos logros y secularizaciones en plazos de tiempo cada vez más cortos. Ya en el siglo XVI, se constataba que se habían producido más "descubrimientos" que en los catorce siglos anteriores. La historia ya no es algo ahora desde lo cual el hombre anhela una salvación, sino algo ejecutado por el hombre mismo en el horizonte acelerado de la inmanencia y del progreso como tales. Tal como señala Koselleck, la revolución francesa es un acontecimiento tal en donde en un decenio se ponen a prueba casi todas las formas de organización posibles mentadas por el hombre durante milenios. (2003, pp. 37 ss.)

Al romperse la cristiandad, desde estos planteos podemos pensar que el tiempo - su vivencia-, se transforma en una hebra desplegada hacia lo infinito, de la cual el hombre buscará seguir sus trazas. Aquí es donde nosotros ubicamos al hombre fáustico. Con el Renacimiento, el corazón del hombre *vuelve a pertenecer a los muertos* (recordando aquella expresión poética de Hölderlin) bajo la resurrección de formas culturales ya finiquitadas en sí mismas.

Como es de esperar, la Psicología moderna, entrada por las puertas que el Renacimiento abrió, ha tendido a retornar a la concepción griega que es anterior a la persona cristiana, ha retornado a la concepción de "máscara", como la de los antiguos actores del teatro griego. Así, a la persona se la concibe como la identidad asumida circunstancialmente por el sujeto en su psicodesarrollo, o más aún, como "identidad de género": v. gr. la mujer que intenta ser buena y leal esposa en el hogar, nos dice el erudito psicólogo de Oxford, Andrew Colman. (2009, p. 564)

La identidad será ahora cada vez más la búsqueda del subjetivismo y de la construcción del edificio subjetivista acorde al criterio de Protágoras.
Esto implicará que la psicología moderna, en términos generales, sobre todo en sus corrientes de psicología analítica, la "psicología profunda" y el psicoanálisis, harán del sujeto un sustrato en el cual detrás de la máscara podrá encontrase, presumiblemente, desde el inconsciente freudiano hasta los arquetipos filogenéticos de Carl Jung.
La psicología moderna atribuye una realidad subyacente de esa presunta máscara aquello que deberá ser liberado de sus ataduras, y desde este punto de vista, vemos una suspicaz conexión y seguidilla lógica entre la disolución renacentista, su vuelta a la *máscara griega.*

Antes de proseguir, debemos desmantelar otro cliché, aquel que presupone que la Edad Media fue fuente de severas represiones contra eso que hoy denominamos "sexualidad". Muy sucintamente, debemos mencionar que aquello que atribuimos como propio del amor, incluso la experiencia del amor romántico, en la Edad Media no incluía a los campesinos, es decir, a las inmensas mayorías. El campesino no estaba a la altura del necesario refinamiento que el amor cortés y caballeresco requería para encarnarse en viva voz. Pero allí donde hubo mujeres en las cortes y en los desafíos caballerescos, lejos estuvo ésta de ser un ser cándido, pasivo y servil. Su rol era preeminente, y por demás bello y exaltado el culto en torno a su agraciada figura, la figura de la doncella:

> Las costumbres de las mujeres podían ser bastante libres, sin nada que ver con un modelo de recato, de pudor, de idealidad contenida: los relatos épicos del primer medievo suelen hablar de mujeres que toman la iniciativa amorosa y cortejadora, mientras que los hombres permanecen indiferentes o son simplemente condescendientes. (Evola, 1997, p. 234)

Si al lector no le basta con traer a colación en su memoria la sensualidad y pasión de una obra como *Tristán e Isolda*, o el humor picaresco y tan erótico de las historias contadas por la pluma de un Boccaccio, para inferir que la Edad Media no fue una era "oscura" y sofocada en lo que a pasión y sensualidad refiere, podemos traer a mención aquí algunas indagaciones sobre ciertos documentos, por demás interesantes.
La era medieval fue objeto de discursos "médicos" (entendido esto como el conjunto de las artes de la sanación), acerca de los distintos "espermas" (también en la mujer en tanto fluido), de la concepción en tanto "mezcla de sémenes", y de cómo el coito se relaciona con la salud espiritual. El médico Bernard de Gordon, señor de Montpellier, escribió hacia el siglo XIII *El lis de la medicina*, donde al tratar lo antedicho, aconsejaba toda una gama de adecuadas estimulaciones eróticas para con la mujer. (Verdon, 2008, p. 104) Jean de Gaddesden y Michel Savonarole, entre los siglos XIV y XV, exploran el mismo camino, el de las artes eróticas y los juegos preliminares para con la mujer, a quien lejos estuvieron de ver como a un pobre ser cándido y pasivo en lo que concierne al mundo de las pasiones.

Existió también un "Kamasutra catalán", cuyo nombre es *El espejo del yacer*, escrito anónimamente en el siglo XV, el cual fue traducido al francés actual recién en 1995, una joya de época que se halla en pleno estudio. Se trata de una obra influida por la erótica árabe -su autor es claramente un “erotólogo”-, la cual trata sobre los mejores momentos para el coito, el rol de los "espermas" y los males desatados por la privación del acto del amor, o por su exceso desmedido.
Para aquellos que estén pensando en que seguramente fue una obra censurada y hasta socavada por los oscuros poderes eclesiásticos, se equivocan, dado que -afirman los expertos-, se trató de una obra dirigida al gran público de ese contexto. Para nada, una vez más, se mentaba a la mujer como a un simple receptáculo de las arremetidas carnales del hombre (imagen muy extendida sobre la era medieval), sino que se la concibe como sujeto de pleno deseo: *"El hombre más noble, más bello, más rico y mejor dotado de este mundo, si ignora que la mujer experimenta deseo y placer y no actúa en consecuencia, jamás podrá obtener su amor"*, afirma el autor del Kamasutra catalán. (Verdon, 2008, p. 167)
Y así, a lo largo de las tres categorías y momentos de existencia de la mujer (niña, muchacha y mujer madura), algunas obtienen muy rápido el placer al ser besadas, acariciadas, abrazadas, incluso golpeadas levemente; otras tardan más, requieren de un arte más pausado y agraciado de parte del varón, y otras se lo auto provocan todo el tiempo con consoladores de piel suave de animal forrados de algodón. Algunas aman hacer el amor, otras son más reacias, pero en general, afirma el anónimo autor, lo que una mujer de aquella época busca es *"un buen miembro, una verga grande y rígida, mucho esperma, y debe ser mejor de talla mediana, ni muy gordo ni muy delgado. Con un hombre así, la mujer siente placer".* (Verdon, 2008, p. 168)
Las damas de la alta clase social bajo-medieval, hacia el siglo XIV, eran no sólo avezadas, sino sabias en materia erótica, instruidas en conocimiento de causa y técnicas propicias para el incremento del placer sexual. Catalina Sforza escribió sus *Experimentaciones*, el cual es un recetario casero acerca de cómo la mujer puede hacer para aliviar con fórmulas hogareñas sus partes cansadas e irritadas por tanto uso, "hasta parecer intacta" otra vez y que a simple vista se la tome por mujer virgen. Asimismo, encontramos técnicas para rigidizar y aumentar el rendimiento del pene, como ser el aplique de pócimas de vino mezcladas con onzas de polvo de escinco. Tal puede llegar a ser el efecto, que la rigidez del pene se prolonga mucho más, provocando que la mujer pase a desempeñar el *rol activo*, dice Sforza. (Verdon, 2008, p. 170)
Como vemos, alejados estamos de una época de represiones y timoratos ensimismamientos de la carne. Siendo esto así, nos insta mencionar que fue en verdad la Modernidad, con su nueva racionalidad materialista, secularista y -diremos nosotros siguiendo a Spengler- *fáustica*,[37] aquella que creó todo un entramado de saberes y

[37] Concepto que hemos aclarado anteriormente.

dispositivos de poder de los cuales se derivan vigilancias y marcados controles (algo muy bien estudiado por Foucault hasta el hartazgo), primero sobre los cuerpos individuales en los ciernes de las sociedades disciplinarias y capitalistas europeas, y luego sobre las sociedades de masas del occidente en general. Observemos lo que dice el propio Michel Foucault en los años 70 del siglo XX:

> Podemos imaginar (...) que la regla de silencio sobre la sexualidad apenas comenzó a pesar en el siglo XVII (en la época, digamos, de la formación de las sociedades capitalistas), pero que anteriormente todo el mundo podía decir cualquier cosa acerca de ella. ¡Tal vez! Quizás fuera así en la Edad Media, quizás la libertad de enunciación de la sexualidad era mucho más grande en ella que en los siglos XVIII o XIX. (...) Miren lo que pasa ahora. Por un lado, tenemos en nuestros días toda una serie de procedimientos institucionalizados de confesión de la sexualidad: la psiquiatría, el psicoanálisis, la sexología. (2000b, pp. 159-160)

Ese “tal vez” de Foucault –dicho hace 40 años- demuestra ser una acertada corazonada a la luz de las investigaciones muy recientes, tal como hemos especificado aludiendo a la obra de Verdon, o las eruditas disquisiciones de un Julius Evola.

Vayamos por parte entonces, e indaguemos en profundidad cuáles han sido, pues, dichos “procedimientos institucionalizados” a los que Foucault se refirió en su ya citado seminario del Collège de France.

## Cáp 9) Pasaje a lo moderno: surge la noción de *Homosexualität*.

Si en el capítulo precedente hemos tratado aspectos tan dispares en apariencia como el pensamiento medieval, su herencia estoica, así como ciertas instituciones como la Inquisición y el feudo, es porque no podemos imaginar una reflexión sobre las relaciones humanas y eróticas si no se entiende el marco de época en el que estas se llevan a cabo (pasando de lo general a lo particular), con sus parámetros, restricciones y también sus posibilidades asertivas.

La "homosexualidad" es asunto, signo y problema de los hombres modernos. Es asunto de una nueva racionalidad, que se disgrega de la anterior, de la predecesora cristiandad. Es el signo de nuevas formas de poder. Es el problema existencial y el clivaje psicológico de muchos hombres y mujeres modernos, que vivencian ser el blanco de toda una serie de opresiones y discordancias instrumentales respecto a presuntos discursos morales manifiestos y mayoritarios que son enunciados como heterónomos e injustos.

Nada de esto puede ser cabalmente contextuado si no se comprende lo que la modernidad -mediante el Renacimiento y la Reforma- inauguró: el paulatino comienzo de un nuevo orden basado en la conjunción del espíritu de empresa y de lucro (Sombart), ambos factores históricamente ya preexistentes, pero que no habían mancomunado fuerzas para potenciar nuevos fenómenos emergentes.

Ello irá de la mano del ascenso del liberalismo como corriente de pensamiento, así como de nuevas formas de subjetividad humana. El liberalismo posee su expresión política (ordenamiento liberal e individualista del cosmos social), su expresión económica (libre comercio), pero también su expresión moral, cuyas consecuencias últimas serán analizadas hacia el final de esta obra, siendo estas el subjetivismo radical y el relativismo ético.

Como ya hemos mencionado (de la mano de Sampay), en los ciernes de la modernidad emerge la libertad como subjetivismo moral, lo cual no es otra cosa que el "criterio de Protágoras" aplicado al ordenamiento colectivo. Y ello no podría ser comprendido si no se comprende que ahora el individuo es desplazado, paulatinamente, de la existencia en comunidad al pasaje de un orden social basado en el contrato liberal (Inglaterra), y luego el contrato social rousseauniano; orden social progresivamente atomizado, disgregado, donde la vieja *tradición* de la cristiandad va cediendo ante la *asociación civil*, y donde la disgregación es recapturada paulatinamente por el Estado nacional moderno, materialista y secular basado en un ordenamiento económico capitalista. Esto implicará una nueva forma de subjetividad: el hombre moderno es un tipo específico de sujeto, del cual el filósofo canadiense Charles Taylor nos resume bien sus fehacientes bases psicológicas:

> La noción moderna del yo está relacionada con un cierto sentido (o quizás una familia de sentidos) de interioridad -se podría decir que está constituida por él-. (...) Creemos que nuestros pensamientos, ideas y sentimientos están 'dentro' de nosotros, mientras que los objetos en el mundo a

los que se refieren esos estados mentales están 'fuera'. O de otro modo, pensamos acerca de nuestras capacidades o potencialidades como algo 'interior', en espera del desarrollo que las pondrá de manifiesto, o las realizará, en el mundo público. Para nosotros el inconsciente está 'dentro' y pensamos acerca de las profundidades de lo no dicho, de lo indecible, de los intensos sentimientos, afinidades y temores incipientes que se disputan en nosotros el control de nuestras vidas, como algo interior. Somos criaturas con profundidades interiores, con interiores parcialmente inexplorados y oscuros. (2006, p. 161)

Eso que a partir del siglo XIX será llamado “sexualidad” se inscribe en este ordenamiento, la subjetividad humana entre las precondiciones sociales de existencia, sus correspondientes emplazamientos y la vivencia que de ello resulta: *tener una sexualidad*, pensarse como sujeto sexuado, es la más inminente expresión de ser una criatura con “profundidad interior” en el orden de los afectos. El psicoanálisis, a partir de fines del siglo XIX, descubrirá dicho campo interior como el orden por excelencia de lo no dicho. El individuo medieval no era un yo disgregado formando parte de un orden social atomizado, su ser se emplazaba en la experiencia compartida de la ciudad católica.

En la Edad Media no había (jurídicamente, psicológicamente) un "sujeto homosexual".[38] Había *pecadores que cometían sodomía*, al igual que otros pecados referidos ya desde la antigua ley mosaica de los mandamientos entregados por Yaweh a su pueblo. "Homosexualidad" se trata de un concepto acuñado en el siglo XIX en la intersección de distintas disciplinas y demandas médico-legales. Es el resultado, primero que nada, de una *ciencia sexual*:

La cuestión de la homosexualidad comienza a ser problematizada a partir del siglo XIX, es decir, comienza a ser objeto de diversos discursos, y ello mismo es la prueba y el signo de la importancia que comienza a adquirir. Así, juristas, médicos, sociólogos, empiezan a hablar de la homosexualidad, y el discurso dominante al respecto, será detentado por la psiquiatría. (Albano, 2005, p. 132)

La modernidad produjo toda una serie de mutaciones culturales y sociales: aquella modernidad específicamente europea y norteamericana, *súmmum* de la producción capitalista, necesitó también del nacimiento de un nuevo tipo de grupo familiar. La familia nuclear moderna ya no sería numerosa y despreocupada de los parámetros sociales e incluso higiénicos como lo fue en la Edad Media, cuya rémora fue apreciable hasta bien entrado el siglo XX en las regiones periféricas de Europa. Hay una *civilizada* y gran distancia entre la familia inglesa de clase media y el grupo familiar campesino ruso de las primeras décadas del siglo XX, el cual conservaba las características atávicas de siglos anteriores, como ser la promiscuidad habitacional, la marcada ausencia de pudor sexual y de higiene, e incluso lo que nosotros (herederos de una ratio civilizada) consideraríamos como prácticas incestuosas.

---

[38] Cfr. Capítulo anterior.

La homosexualidad se irá volviendo paulatinamente problemática para el cuerpo de la moral y del saber técnico moderno ni bien entre en conflicto con el tipo de diagramación familiar que la civilización capitalista requiere:

> (...) the impact of the rise of capitalism broadly transformed the relationship of men and women to production and consumption, thereby changing their relationship to one another. Capitalism reorganized the family, sharpened gender stereotypes, created and disseminated new ideologies of love and sex, and established new methods of socializing children. All these developments had an impact on social responses to homosexuality. (Greenberg, 1988, pp. 369-370)

Incluso como término, será creada y conceptualizada a partir de un cierto momento y lugar, coordenadas que trataremos de precisar de la mejor manera posible. Como muy bien señala Roudinesco, los viejos términos y nociones del lenguaje corriente quedan desplazados, en el siglo XIX, por nuevos términos, neologismos sofisticados:

> En la literatura médica del siglo XIX ya no se habla de joder, de culo, de coño, ni de las diversas formas de hacerse una paja, de fornicar, de encular, de comer mierda, de chupar, de mear, de cagar, etc. Para describir una sexualidad denominada 'patológica' se inventa una lista impresionante de términos eruditos derivados del griego. (2009, p. 87)

En efecto, el pasaje de la sodomía a la *homosexualidad* quedará inscrito en ese desplazamiento de la literatura médica. Lo más exacto que sabemos es que el término "homosexualidad" apareció en 1869, y fue en realidad por primera vez en alemán: *„Homosexualität"*. Este término fue acuñado y empleado por Karl Kertbeny, aunque algunas versiones difieren con este último dato. No sabemos al cien por ciento si fue realmente el primero, pero sabemos que lo hizo quedar documentado, y fue en una carta dirigida nada menos que al ministro alemán de Justicia de aquel momento, en medio del debate y confección del nuevo código penal alemán, donde se discutía si se conservaría o no la tradición legal prusiana de penalizar el contacto sexual entre personas del mismo sexo. (Mondimore, 1998, p. 21) (Havelock Ellis, 1949, p. 9) David Greenberg sostiene que el primero fue Karoly Benkert, el cual no es otra cosa que el verdadero nombre de Karl Kertbeny, por lo que estamos ante el mismo sujeto. (1988, p. 409) También nos lo confirma el especialista Ibon Zubiaur: *"Kertbeny (...) en 1869 dio a la prensa dos panfletos anónimos, dirigidos al ministro de justicia Leonhardt, argumentando contra la adopción en el nuevo Código Penal del artículo prusiano sobre la 'fornicación contra natura' (...)* [estos panfletos] *contienen la primera aparición impresa del término 'homosexual'..."* (2007, p. 19) Gilbert Herdt afirma que el primero en usar el término fue Karl Ulrichs en 1869. (1997, p. 41) Nosotros nos inclinamos más por Kertbeny, opción que respaldan más expertos. De todos modos, al parecer, Kertbeny (Benkert) estuvo influenciado por Ulrichs y viceversa.

Se ha solido dar a entender -como ser en la academia- que esta palabra se trató de una violenta categorización por parte del poder jurídico y psiquiátrico de la época para *vigilar y castigar* (el cliché foucaultiano siempre está presente) a los individuos otrora sodomitas; de categorizar una orientación del deseo para ejercer sobre él la ortopedia

y corrección mediante la instancia de un saber/poder disciplinario. Sin embargo, lo curioso es que Kertbeny no era psiquiatra ni mucho menos un "ortopedista moral" de la Federación del Norte Alemana, sino un escritor y apologista de los derechos de los ahora denominados por él mismo "homosexuales": Kertbeny fue un reivindicador liberal e iluminista de los derechos de los homosexuales. Así Herdt estuviera en lo cierto y se tratase de Karl Ulrichs, estaríamos ante un caso muy similar: Ulrichs fue un panegirista de los derechos de los homosexuales en pleno siglo XIX. Aunque este dato no sea de agrado para los que sostienen lo contrario, tememos, pues, que la invención del término *Homosexualität* no es un artificio de los poderes heteronormativos y reaccionarios de la sociedad, no se trata del resultado de un *discurso homofóbico*, como ha dicho el hagiógrafo de Foucault David Halperin. (*Página12*, 2004)
Podemos entonces decir que Kertbeny es un *Prometeo invertido*; esta vez son los dioses los que parecen arrebatar el fuego: el fuego de la palabra, que entregado estultamente a los dioses -o descuidado ante estos- será la punta de lanza conque los mismos sitiarán los aposentos efébicos de la libertad, provocando -como diría Foucault- que *las relaciones de poder penetren en los cuerpos* mediante una fría y quirúrgica categorización: *„Homosexualität"*. ¿Por qué? Porque tal término quedaría monopolizado enseguida por la psiquiatría y la naciente *scientia sexualis,* por ese contubernio de dioses modernos (los médicos), quienes siempre se encuentran en nuestras sociedades modernas formando parte de los poderes fácticos y seculares de la mano del poder político.

Este nuevo acaecer de las cosas se comprendería dentro de lo que Foucault ulteriormente en el siglo XX denominó "nueva especificación de los individuos": el homosexual del siglo XIX es una nueva figura histórica. Ya no es como en la Edad Media, donde aquel que cometía sodomía formaba parte de la figura general del pecador (al igual que el que cometía adulterio, asesinato, robo, etc), sino que ahora se tratará de una figura mucho más específica: esta figura se engloba en los límites y en la esfera de una misteriosa fisiología, de una cierta morfología, de una historia y una infancia, de un carácter, de un psicodesarrollo. Alguien de una *naturaleza singular*, dirá Foucault. (2002, pp. 56-57) Pareciera, de este modo, que el homosexual, figura producto de una inusitada individuación en el filo cortante de la mirada conceptual, resultará ser una nueva especie de individuo. La psiquiatría se ocupaba (y se ocupa) de amordazar la locura o las desviaciones de la naturaleza humana en general, antaño con baños de agua helada, el resorte de Cox, la máscara de Autenrieth, la cura de Sakel mediante shock hipoglucémico, o presuntas curas mediante descargas eléctricas escalofriantes; hoy, con el chaleco químico o con aparatos de electroshock más refinados a la vista. Freud es a su tiempo y entorno lo que el Quijote a la literatura: osó ir contra molinos de viento.
Más que una rama especializada de la medicina o de la teoría médica, la psiquiatría empezó siendo una rama de la higiene pública desde fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. En Francia, desde 1829, la primera revista especializada en psiquiatría se

llamó *“Anales de higiene pública y de medicina legal”.* Si bien no es posible hallar un momento exacto, es posible observar una serie de cortes y de rupturas con el alienismo mental propio del siglo XVII y XVIII, que hacen que en el siglo XIX observemos el pasaje a algo nuevo, novedoso, que luego se conocerá como *psiquiatría*. Foucault sitúa el final del viejo alienismo mental (con figuras como Pinel) en los años 40s del siglo XIX, fecha en la que comienza a surgir lo hoy podemos visualizar como *análisis de lo sexual,* en torno a dos grandes ejes: instinto y normalidad de la conducta: *"en términos generales, 1844-1845 representa el final de los alienistas; es el inicio de una psiquiatría o una neuropsiquiatría organizada en torno a los impulsos, los instintos y los automatismos".* (2000b, p. 262)
Esto implica que la psiquiatría poseerá como cometido la higiene del cuerpo social, una labor de *precaución*. Pero, ¿precaución respecto a qué?
Dice elocuentemente Michel Foucault en su preclaro seminario "Los anormales" (1974-1975):

> Antes de ser una especialidad de la medicina, la psiquiatría se institucionalizó como dominio particular de la protección social, contra todos los peligros que pueden venir de la sociedad debido a la enfermedad o a todo lo que se puede asimilar directa o indirectamente a ésta (...) la psiquiatría, para poder existir como institución de saber, es decir, como saber médico fundado y justificable, tuvo que efectuar dos codificaciones simultáneas. En efecto, por una parte debió codificar la locura como enfermedad; tuvo que patologizar los desórdenes, los errores, las ilusiones de la locura; fue preciso llevar a cabo análisis (sintomatología, nosografía, pronósticos, observaciones, historiales clínicos, etcétera) que aproximaran lo más posible esa higiene pública (...) al saber médico (...) (2000b, pp. 115-116)

Los nuevos saberes de una naciente ciencia sexual y una nueva patología son los que enuncian a esa figura *singularizada* del sujeto homosexual. Y este sujeto forma parte de todo un nuevo entramado de las "perversiones".
Dice asimismo Foucault:

> (...) existen los exhibicionistas de Lasègue, los fetichistas de Binet, los zoófilos y zooerastas de Krafft-Ebing, los automonosexualistas de Rohleder; existirán los mixoescopófilos, los ginecomastas, los presbiófilos, los invertidos sexoestéticos y las mujeres dispareunistas. (2002, p. 57)

La mayoría de estos términos hoy ni siquiera resuenan remotamente en nuestro acervo técnico de conceptos, así como tampoco en nuestro léxico general y popular.
Foucault sitúa a Westphal como aquel autor que hace emerger en el campo discursivo esta nueva categoría psiquiátrica y médica de la "homosexualidad". Quizás sí; quizás es Westphal (¿o habrá sido von Krafft-Ebing?), u otro el que lo lleva a cabo en tanto categoría conceptual de un entramado de nuevas disciplinas y saberes médico-jurídicos, pero como hemos visto, fue Karl Kertbeny el que al menos acuña el artificio lingüístico que servirá luego como punta de lanza a los psiquiatras modernos.
Nosotros creemos que no es una mera casualidad que esto haya ocurrido en Alemania y no en otro lugar y tiempo: la psiquiatría alemana, comparada con su homóloga inglesa, su homóloga francesa o italiana, se encontraba mucho más profesionalizada,

esto es: arraigada y en conexión con el ámbito universitario y la investigación científica materialista y positivista de prolija y recia metodología de indagación. Mientras muchos de sus homólogos franceses eran quizás médicos de *bufete* apegados a una metodología de indagación y estudio de fuentes (vestigios derivados de las ciencias del espíritu) para luego enlazar abstracciones con resultados observacionales, los alemanes estaban muy apegados ya a la experimentación, la disección de materia gris y a la recia observación sistemática de resultados. Es en Alemania y en Austria donde psiquiatría y neurología se van fusionando con investigadores como Griesinger, la instalación de la neuropatología de Meynert o el localizacionismo cerebral de Carl Wernicke y el organicismo de von Haller. (Porter, 2002, 139-147)

La "homosexualidad" seguirá recibiendo diversas denominaciones y conceptualizaciones en el recorrido de los tiempos modernos. Para Sir Alexander Morison (1825), se trataba de una "insania parcial"; básicamente un crimen contra el orden natural, una “propensión antinatural”. Paul Moreau fue el primero en sostener que en la "sodomía" se conjugan tanto factores innatos como ambientales (donde estaban incluidos desde el clima hasta el contexto social y económico del individuo). Para Moreau, la pobreza era un factor de riesgo en desencadenar la sodomía en tanto insania en el individuo.
Es en 1870 donde aparece en Alemania (siempre Alemania) el *Archive für Psychiatrie*, la cual fue la más destacada revista alemana de psiquiatría. En ella Westphal publica el caso de una mujer homosexual, creando allí el concepto y la expresión "sentimiento sexual contrario": *„konträre Sexualempfindung”.* Westphal fue él mismo el editor de la revista del *Archive für Psychiatrie*, y las tesis presentadas en torno al caso de la joven lesbiana postulan la naturaleza congénita de la homosexualidad en tanto "anomalía". Antes de la popularización del término “lesbianismo”, la homosexualidad femenina recibió la denominación de “hermafroditismo psicosexual”.
Este *„konträre Sexualempfindung”* de Westphal suele ser traducido por los anglosajones como *'contrary sexual feeling'*. (Havelock-Ellis, 1949, pp. 33 ss.)

Un poco antes, en Francia tenemos a una figura esencial, la de Morel, porque con él surgen los planteos de la "teoría degeneracionista" en 1857. Esto es: un planteo psiquiátrico y médico en el cual se sostiene que la enfermedad vinculada a lo mental es hereditaria. Lo que luego en la finalización de siglo veremos la llegada de una "psicopatía sexual", con los planteos de Morel surge ya la homosexualidad junto a afecciones como el alcoholismo, la frenología y la neurastenia, todas ellas cuadros advenidos por *degeneración*. (Porter, 2002, pp. 147-153)
Aparecerá la figura del *degenerado*, al cual se le asigna una herencia, y que más que una enfermedad, porta una *anomalía*. (Foucault, 2000b, p. 293) Esto es algo de primer orden: si la enfermedad es la alteración de un desarrollo normal, la anomalía es en cambio un desarrollo que jamás estaría conminado -por fallas constitutivas- a ser esperable o recto.

A esta figura del *degenerado*, la psiquiatría de la época le atribuye una gran relevancia, dado que ella es visualizada ahora como portadora de peligro social, aquel cuyas veleidades e inclinaciones transgreden los códigos de una ascendente sociedad europea burguesa e industrial. Dentro de la categoría de individuos degenerados podían ser incluidos tanto los homosexuales como los sujetos con inclinaciones políticas comunistas y anarquistas.

En tiempos de la psiquiatría degeneracionista decimonónica, nada se sabía aún de la cadena de ADN, pero sí existían una serie de estudios (como los de Mendel) acerca del rol de la herencia. Asimismo, la noción o concepto de "gen" es anterior a las investigaciones sobre el ADN, y a principios de siglo XX ya tendremos en el terreno de juego científico a dicha noción de "gen" para referirse al peso de la herencia en la genealogía familiar del individuo. Y a la vez de que todo esto es así ya desde Morel en el siglo XIX, la psiquiatría se halla pasmada frente al hecho de que dicho presunto hombre degenerado es aparentemente incurable. Esto tendrá estrepitosas consecuencias en el siglo XX, a las que abordaremos. Entonces, los alemanes, a la vez que herederos de estas tesis degeneracionistas, también las modificarán profundamente desde Westphal en adelante.

En 1901, von Krafft-Ebing (influido por Morel) sostuvo que la homosexualidad, más que una enfermedad era una "anomalía". (Mondimore, 1998, p. 55) Aquí parece haber seguido los pasos de Ulrichs, en quien enseguida profundizaremos.

Pero esta es recién la última opinión y rectificación -podríamos afirmar- de este experto -von Krafft-Ebing- antes de su muerte. (Shorter, 2005, p. 128) Obsérvese la diferencia: pareciera que ya no podemos condenar al individuo por algo que escapa a sus dominios de autoconsciencia.

Pero a lo largo de su vida profesional (con doce ediciones de su famosa *Psychopathia Sexualis*, aparecida en 1886 por vez primera), von Krafft-Ebing sostuvo que la homosexualidad, en tanto anomalía de la "sensibilidad psicosexual", es, clínicamente, un signo funcional de *degeneración* vinculada al sistema nervioso. Von Krafft-Ebing, a lo largo de su obra utiliza expresiones como "idiota" (término técnico de la psiquiatría en aquel entonces), "contaminación neuropática", "locura moral". Un detalle muy interesante es que para conseguir en librerías esta obra de von Krafft-Ebing, dado que estaba dirigida a médicos y jueces, se necesitaba documentación sellada por los mismos. (Mondimore, 1998, pp. 56 ss.)

Su *Psychopathia* no fue la primera, sino que en 1844 se había publicado en Leipzig -y en latín- la *Psychopathia* del ruso Heinrich Kaan, que hacía del "*nisus*" sexual (del instinto sexual), el eje vertebral de la vida del hombre, y también del niño. Kaan ya hablaba -en 1844- de la gran curiosidad del niño en materia sexual, ligándolo a las manifestaciones de ello a través del rol de la imaginación. (Foucault, 2000b, pp. 258 ss.) (Ellenberger, 1970, p. 297)

Pero von Krafft-Ebing fue más allá. El legado de este erudito forense aún nos acompaña: fue él quien ideó las expresiones "sadismo" y "masoquismo", aún empleadas por la sexología y psicología contemporáneas.

Este psiquiatra forense fue un antes y un después en materia de asesoramiento judicial, es decir, a la justicia germana como institución, la jurisprudencia y la legislación de aquel momento y lugar, el II Reich prusiano. Como si eso fuera poco, su legado también se consolidó como modelo de educación sexual, además de ser la piedra angular de una *Sexualwissenschaft* (ciencia sexual, "sexología"), orientada no hacia el comportamiento normal, sino al estudio de una *patología sexual*.

Antes que Freud, parte de su método consistió en el estudio de los sueños (además de la conducta) de sus pacientes. Von Krafft-Ebing establece que -lo que nosotros podemos denominar- el *pathos* sexual, la pasión, el *sentimiento sexual* se halla en el fundamento de toda ética humana, así como de la estética y la propia religión. (1999, p. 6) Los ecos en la teoría de Freud son claros.

El hombre es un ser dividido en el trasfondo último de su naturaleza, un ser permanentemente en conflicto: *'LIfe is a never-ceasing duel between animal instinct and morality'.* (1999, p. 8) Así, en el decurso del desarrollo humano, la expresión del instinto sexual se transformará en la ley psicológica que confiere una expresión de dicho instinto en el plano de la consciencia del hombre en tanto *deseo sexual*. La raza, el clima, el lugar geográfico, crecer en un medio campestre o en la urbe, la herencia biológica, así como las circunstancias sociales, todo ello confeccionará la *multicausalidad* (este último término es nuestro), el combinado de factores biológicos pero también antropológicos, que harán al desarrollo sexual del hombre. Las razas mediterráneas y tropicales poseerían -dice el autor- una madurez más temprana, así como una sensualidad más despierta que las razas de latitudes nórdicas hiperbóreas. (1999, pp. 27 ss.) Préstese atención cómo ya en aquel momento existía una clara noción acerca de la *multicausalidad* del desarrollo humano (el siglo XIX suele ser visto como reduccionista en materias como ésta). En el acierto o en el error, el autor es capaz de vislumbrar toda una serie de factores y variables que convergerían en un resultado final en la conducta del individuo.

Con respecto a la cuestión concreta de la homosexualidad, el autor establece la tesis axial de que la homosexualidad, en tanto perversión, estaría causada por una neurastenia inducida por conductas masturbatorias tempranas, "neurastenia de masturbación":

> Nothing is so prone to contaminate -under certain circumstances, even to exhaust- the source of all noble and ideal sentiments, which arise from a normally developed sexual instinct, as the practice of masturbation in one's early years. It despoils the unfolding bud of perfume and beauty, and leaves behind only the coarse, animal desire for sexual satisfaction. (1999, p. 240)

La masturbación relegaría entonces al sujeto que la practica hacia el lado más primario y procaz del deseo sexual humano y de la propia naturaleza del hombre, al polo más *animal*, despojándolo de toda belleza y signo sublime. Nos pone como ejemplo la historia clínica de un individuo (caso nº 125) que ya desde su adolescencia gustaba en tocar súbitamente los genitales de sus compañeros varones, ya sea al caminar por la calle o dentro de una habitación compartida, y al hacerlo, él mismo se hallaba

sorprendido de sus propios impulsos hacia el mismo sexo. Allí cuando consiguió una respuesta de mutua atracción, incursionó en prácticas más osadas como la masturbación y la felación compartida, hasta provocar en el otro el orgasmo y la eyaculación, y de ese modo, ya en la adultez, este sujeto devino homosexual a todas luces. (1999, pp. 243 ss.)

El éxito de recepción de la obra de von Kraff-Ebing fue un auténtico *boom* editorial: *'These studies by Krafft-Ebing and others provoked a deep interest that soon reached a wide public, which, as we have seen, was already provided with a great number of novels on the subject of sex'.* (Ellenberger, 1970, p. 298)

Este éxito editorial -que hasta forjó un estilo literario de época- fue mucho más allá del público especializado: fue muy común que un público general se hiciera e interiorizara con estos planteos, y se llegó a decir que las chicas adolescentes estudiantes estaban más avezadas en los planteos de von Krafft-Ebing que los propios muchachos que se recibían de médicos. Ello nos habla de la gran curiosidad y *epistemofilia* que había en aquel ambiente cultural por todo lo que tuviera que ver con sexo y desviaciones anormales en la conducta humana. Muy afamadas figuras de época, como el *dandy* aristócrata y homosexual Oscar Wilde, hicieron de los planteos del técnico alemán parte de su acervo íntimo de conocimientos.
Esta y otras cosas provocaron que la Asociación Británica de Medicina y Psicología estuviese a punto de expulsar a von Krafft-Ebing de sus filas de asociados, de la cual se salvó gracias a la intervención de Moritz Benedikt. (Ellenberger, p. 299)

Prosigamos con otros planteos de época. El criminólogo C. Lombroso (autor de la obra "El hombre criminal") sostuvo que los homosexuales se hallarían en un nivel evolutivo inferior al de los sujetos heterosexuales, desviándose así del "estándar civilizado". Lombroso fue una figura prominente en lo que respecta al estudio del hombre desadaptado respecto a la moral y la norma jurídica.
**Karl Ulrichs** (quien fue un pionero en la defensa de los derechos de los homosexuales ya en el siglo XIX, tal como ya hemos mencionado), aseveraba que, mientras el cuerpo de un homosexual se halla anatómicamente desarrollado acorde a lo esperado, es el cerebro el que no acompaña al cuerpo: un alma, un cerebro femenino habitaría el cuerpo masculino de un homosexual varón. Ulrichs creó una noción muy peculiar: la de *tercer sexo*. La embriología de la época impresionó a Ulrichs, concretamente acerca de cómo el feto posee en sus inicios ambivalencia sexual, para luego perderla. Ulrichs estaba convencido de que la homosexualidad se trata de una falla en el desarrollo biológico en términos de diferenciación sexual fetal. Este "tercer sexo", su manifestación y expresión, recibió el nombre de *uranismo*.
Muchas veces se ha dicho que la adjetivación del varón homosexual como "amanerado" es un prejuicio sexista de nuestra cultura, emanado del heterocentrismo de todas las horas. Pues bien, podría sorprender que fuera el propio Ulrichs -ese

liberacionista temprano- quien creó en todo caso toda una conceptualización de este tercer sexo, de este *hombre uránico* como *"una especie de mujer-hombre. El uranismo es una anomalía de la naturaleza, un juego de la naturaleza (...) el uranismo es una especie de hermafroditismo..."* (Zubiaur, 2007, p. 47) ¿Por qué esta ambigua (en apariencia) distinción? Se trataría de una orientación sexual "singular", que aunque minoritaria, representa un modo legítimo de sexualidad. Quizás el lector que habita en el universo cultural del presente histórico se asombre: ¿cuál es la diferencia entre postular que la homosexualidad es una *anomalía* y no una *degeneración* o patología? ¿A qué viene este desvarío de deslizamiento terminológico? Pues bien, en aquel tiempo, fue una distinción clave, puesto que si el *„konträre Sexualempfindung"* o el uranismo de Ulrichs no era una degeneración, significa que su naturaleza no era ya el vicio ni la locura. Algo habrá, sí, de inherente, de "congénito" respecto a esta peculiar inclinación, pero ya no se puede buscar su causalidad en relación con la autoconsciencia moral del individuo. Es que para Ulrichs, el uranismo es la estricta senda de un camino ya trazado por una naturaleza innata del sujeto homosexual. El homosexual ama a otros del mismo sexo porque su naturaleza innata así lo determina, y por tanto, dicha naturaleza hasta debe ser obra de Dios mismo. (Zubiaur, 2007, p. 45) Qué curioso: en un tiempo donde reinaba un modelo *degeneracionista*, las hipótesis innatistas eran defendidas como algo útil por los luchadores de los derechos de los homosexuales. Si Ulrichs hubiera vivido un siglo después, hubiese sido muy rechazado por los propios homosexuales, en tiempos donde reina, por lo contrario, un modelo *constructivista*. Decía Ulrichs: *"bajo 'innato' debe entenderse: sexualmente innato, orgánicamente innato, innato según el organismo sexual de la mente, y no: patológicamente innato, ni innato como en el pirómano, el ladrón, el borracho (...) el uranita no es un hombre, sino un ser de tipo femenino (...) Nosotros los uranitas formamos, en lo sexual, una clase especial de tipo híbrido, un sexo propio... el tercer sexo".* (Zubiaur, 2007, pp. 64-65) ¡Qué llamativo, pues, que el prototipo de sodomita, extraña formación *híbrida*, mitad hombre-mujer, haya surgido históricamente de la mano del propio padre del liberacionismo homosexual! Al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios...

Luego vendrá el judeo-alemán **Magnus Hirschfeld** (hombre de autoproclamada homosexualidad) en Alemania, también un académico defensor de los derechos pro homosexuales, quien continuará las tesis de Ulrichs, perfeccionándolas: *la homosexualidad no puede ser una patología, pues es innata y se debe a secreciones glandulares*. Sus planteos conectan lógicamente con los de Ulrichs. Es decir: no se puede imputar al sujeto una degeneración moral siendo que se halla determinado por una causalidad biológica, y Hirschfeld creía poder hallar en el cerebro la génesis del impulso innato de la homosexualidad (Zubiaur, 2007, p. 151). En el tiempo donde dominaba la teoría degeneracionista, ahora el homosexual definitivamente ya no puede ser culpable de algo que pareciera no puede controlar: no puede ser culpable de un rasgo que le es inherente. (Greenberg, 1988, pp. 408 ss.)

Hirschfeld fundó en Alemania en Comité Científico y Humanitario para la prosecución de una vanguardia que promoviera los derechos de los homosexuales alemanes. Dentro de esta organización se encontraba un Instituto para una Ciencia Sexual, el cual adquirió gran renombre, luego destruido por las autoridades nazis. (Mondimore, 1998, p. 73) No deja de ser curioso, otra vez, que los ciernes de la "teoría hormonal" viniesen de la mano de un defensor de los homosexuales.
Tanto Ulrichs, Westphal y Hirschfeld son denominados por Roudinesco como "sexólogos progresistas". (2009, p. 98) Se trata, a nuestro entender, de una correcta denominación. Se debe destacar que en 1896 se había publicado *'Uranism and Unisexuality...',* obra en la que **Marc Raffalovich** –seguidor de Ulrichs- cuestiona la validez de las tesis degeneracionistas, y sugiere que la homosexualidad se halla dentro del espectro normal de sexualidad, pero pasaría más tiempo para que estas tesis devinieran influyentes en el universo de la cultura y del pensamiento de época. (Shorter, 2005, pp. 127-132).

Pero las tesis de estos sexólogos progresistas no eran las dominantes. La psiquiatría alemana del régimen socialistanacional, heredera de las tesis degeneracionistas nacidas en Francia, llevará hasta sus últimas consecuencias las tesis de dicho modelo teórico, en el cual bajo su sombra se llegaba al siguiente callejón sin salida respecto a una "solución" o "cura" de aquellos individuos considerados mal constituidos, y que eran un inconveniente para la conformación del bien común (acorde a esta racionalidad): *sabemos mucho sobre la degeneración, pero podemos hacer poco al respecto*. Atrapados en semejante callejón en los confines de una racionalidad de la época, sólo restaría aplicar una *Endlösung*, una "solución final": el exterminio.
Surge aquí la escisión radical entre el corpus teórico de la psiquiatría y sus antiguas pretensiones terapéuticas:

> La medicina mental de principios de siglo, por supuesto, hacía un gran lugar a la incurabilidad, pero ésta, precisamente, se definía como tal en función de lo que debía ser el rol fundamental de la disciplina, es decir, curar. Y la incurabilidad no era más que el límite actual de una curabilidad esencial de la locura. Pero a partir del momento en que la psiquiatría se plantea efectivamente como tecnología de lo anormal, de los estados anormales fijados hereditariamente por la genealogía del individuo (...) el proyecto mismo de curar no tiene sentido. En efecto, lo que desaparece con el contenido patológico del dominio cubierto por la psiquiatría es el sentido terapéutico. (Foucault, 2000b, p. 293)

En esta etapa de la psiquiatría alemana -cuyas raíces no surgen ni dependen en absoluto de la ideología nazi-, esta disciplina posee dos grandes sentidos funcionales que son dos caras de la misma moneda: una ciencia que aspiraba al *cuidado científico de la sociedad y de la familia*, y una ciencia que concebía que su rol era el *cuidado biológico de la especie*. Como es de esperar, este "cuidar de la especie" no se trataba de un humanismo ecuménico, liberal y universal, sino que había en él todo un sistema jerárquico de "razas" entre los diversos pueblos, yendo desde el centro de la civilización superior (Europa y USA) hacia la periferia de los pueblos inferiores; discurso que abrevaba ya en los planteos del conde Arthur Gobineau (padre del racismo

moderno), con su olvidada pero muy influyente obra "*Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas"*, o con los planteos de un Chamberlain, incluso de un Nietzsche y sus celebradas apologías de la antigua "bestia rubia" nórdica de tiempos pre-cristianos.

Agrega Foucault:

> No tiene que parecernos sorprendente que la psiquiatría alemana haya funcionado tan espontáneamente en el nazismo. El nuevo racismo, el neorracismo, el que es característico del siglo XX como medio de defensa interna de una sociedad contra sus anormales, nace de la psiquiatría, y el nazismo no hace otra cosa que conectarlo con el racismo étnico que era endémico en el siglo XIX. (2000b, pp. 294-295) (el subrayado es nuestro)

Profundicemos un poco más en esa "conexión" de la que nos habla Foucault. Es fundamental para ello ir hasta el pensamiento del conde Gobineau (autor que Foucault curiosamente no trabaja).

Joseph Arthur Gobineau fue un aristócrata francés (incluso ministro francés en Brasil, Suecia y otras latitudes) que adquirió gran influencia en Alemania: en los años 70 del siglo XIX, muchos antisemitas y racistas, como el propio músico Richard Wagner, abrazaron con fervor sus teorías, y formaron parte de diversos "clubes gobinistas", los llamados *„Gobineau Vereinigung"*, en los cuales se estaba gestando un caldo de cultivo de virulento racismo nacionalista y pangermánico.

Para Gobineau una sociedad es una reunión de hombres movidos por *instintos idénticos*. (1937, p. 29) Esto que nos dice Gobineau ya en el inicio de su obra es algo crucial respecto a lo que venimos analizando: si esos "instintos en común" acaso se degradan, si pierden su vigor o son alterados en su valor intrínseco, entonces los pueblos *degeneran*. En Gobineau, todo un pueblo puede devenir *pueblo degenerado* en función de aquella máxima de los instintos: vemos aquí la extensión de la ratio degeneracionista sobre todo el cuerpo social en su conjunto y amplitud. La dimensión de la degeneración es en esta concepción la pureza de la sangre y de la herencia de una raza. Y también el cruzamiento entre razas, entre pueblos: el grado de cruzamientos será el índice de degradación de un pueblo. Por fuera del espacio territorial de las razas blancas (entre las que ya de por sí existiría una jerarquía, no es lo mismo un nórdico que un latino en la concepción gobinista), por fuera de los territorios habitados por las razas blancas y superiores, están en la periferia las "hordas miserables" de pueblos "amarillos y negroides": sociedades *embrionarias* en su estadio evolutivo que condensan sobre sí las "máximas repugnancias" del mundo geográfico conocido. Naturalmente, entre estas repugnancias se halla toda la gama de conductas sexuales que ofenden a la sensibilidad civilizada, exquisita y moderna de las mejores razas blancas de la acicalada Europa burguesa.

Acerca de los pueblos ágrafos de Oceanía, afirma que dicho continente proporciona los ejemplares más abyectos, repulsivos y degradados, repugnantes y miserables,

portadores de "precocidad física", que podamos ver jamás. Tanto es así, que frente al salvaje australiano (aparente transición entre el ser humano inferior y el animal), hasta el propio negro africano luce como un ser hermoso, dice el autor.

Todo lo bello que hay en el mundo ha sido producido por unas muy pocas "familias de razas": los anglosajones y los germanos. Es en el Norte hiperbóreo de las razas escandinavas y germanas donde descansa el principio varonil y rector de la Historia humana, los valores superiores de las razas conquistadoras, que al conquistar, esparcen la civilización como un don. En cambio, el Sur mundial es "femenino" y débil, es la sede donde la Historia queda en suspenso y reina la pasividad: *"allí donde el elemento germánico no ha penetrado nunca, no existe civilización del tipo de la nuestra".* (1937, p. 81) Si es que Adán alguna vez existió, se tuvo que tratar de un individuo blanco y ario. (1937, p. 98)

Las razas europeas vivirían, así, en "estado luminoso", al igual que el dios Apolo, son las razas del día de la civilización, a su vez que las razas oscuras son el infierno de la noche: "*la noche es negra*", afirma el conde. (1937, p. 94) Respecto a las "razas amarillas", estas vivirían "a media luz", son razas a medio camino entre la barbarie degenerada y la noble civilización.

Así, el cruzamiento es algo que atenta *in toto* contra la superioridad alcanzada por las razas blancas: *"un pueblo no morirá nunca si permanece enteramente compuesto de los mismos elementos nacionales".* (1937, p. 44)

Vemos aquí una concepción "nacionalista", en donde *nacional* se restringe y se asimila a una raza o sector de una supuesta raza. Gobineau es el tipo de ideólogos en gran medida responsables de que "nacionalismo" como concepto sea una mala palabra en filosofía política: bajo esta palabra, muchos temen la fantasmática aparición del racismo virulento y segregador, cuya expresión terminará siendo el Tercer Reich alemán. Luego de 1945, hablar de "nacionalismo" será problemático, y frente al mismo se reacciona tal como el perro de Pavlov reaccionaba ante el ruido de la campanilla: se segrega automáticamente un rechazo por reflejo adquirido. En el caso de Gobineau -quien confeccionó su propia concepción nacionalista- no es para menos: un territorio como nuestra Hispanoamérica sería el lugar más ignominioso por excelencia, sede de pueblos de color "moreno sucio", dado que nuestro continente es la plataforma terrestre donde la historia ha hecho que se fusionen y se crucen las razas de todos los otros continentes.

Aquel hablar y postular la existencia de razas era algo muy común en las décadas que precedieron a la Segunda Guerra Mundial. Luego hubo una reconversión de todos los discursos (por motivos evidentes: el Holocausto), pero antes era muy común que cualquiera hablara de "razas" (aunque no siempre en un sentido *gobinista*): desde la ciencia psiquiátrica, la psicología, hasta los filósofos, poetas y ensayistas, tanto en

Europa y Norteamérica como en Hispanoamérica. Podemos hallar estos tópicos y este discurso en la psiquiatría de pleno siglo XX fuera de Alemania en la prosa del británico Henry Havelock Ellis, quien asegura que entre muchas "razas inferiores" (no europeas) existiría este instinto ampliamente extendido de degeneración, es decir, la *inversión sexual*. Peculiar resulta el caso de los niños varones chinos hasta principios de siglo XX (práctica que desconocemos si existe aún hoy día): en ciertos estamentos pobres, los padres preparaban a sus pequeños con una educación y un entrenamiento "especiales" para que estos niños, desde temprana edad, divirtieran y sirviesen carnalmente a hombres ricos en los banquetes sociales, acontecimiento luego del cual volvían con mucho dinero a sus hogares menesterosos. Tal formación desde tierna edad incluía canto, arte poética, dibujo, así como masaje en glúteos y dilatación del ano sostenida paulatinamente en el tiempo. (1949, pp. 12 ss.)

En el caso del *gobinismo*, vemos que desde su núcleo más profundo, el socialismonacional se nutre *ab ovo* de aquel. Bastará que la racionalidad psiquiátrica conecte este racismo *gobinista* (Foucault dice "étnico") con la teoría y herencia degeneracionista para que el régimen dispusiera de todos los adelantos de la ciencia y de la técnica al servicio del exterminio de todo un conjunto poblacional que según aquella doctrina había que extirpar del entramado social.

Es una de las tantas pruebas de que el socialismonacional, lejos de ser (como han demostrado lúcidamente historiadores como Stanley Payne) una fuerza "antimoderna e irracional", es heredera de toda una racionalidad científica, materialista, metódica, así como del desarrollo técnico de esa misma civilización occidental e industrial. Se trató de uno de los momentos en la historia en donde toda una racionalidad se lleva hasta sus últimas consecuencias de manera radical a través de la acción política y de una psicología de masas que dio su voto a dicho movimiento político de la derecha revolucionaria alemana. Discrepamos con aquellas lecturas que ven en el fascismo en general, y en el socialismonacional en particular, una tendencia contra-modernista o "antimoderna", incluso irracional. Algunos, tanto desde el liberalismo como desde el materialismo histórico, creen realizar en la partida de ajedrez ideológica del siglo XX el movimiento de jaque perfecto al colocar del lado de la racionalidad ilustrada y del progreso al liberalismo y al socialismo, y del lado de la "anti-racionalidad" a los fascismos. Importantísimos intelectuales e historiadores han contribuido a forjar semejante esquema ordenador del pensamiento. Nosotros creemos que ello no es tan lineal: pocas veces como con el socialismonacional (fenómeno emergido de uno de los pueblos más avanzados y cultos del mundo) se ha querido llevar adelante en lo social y económico, y también en lo legislativo, el criterio moderno de forjar una nueva naturaleza humana (un "nuevo hombre", idea derivada directamente de la antropología de la Ilustración), así como una economía social de Estado, y la racionalidad técnica y científica plasmada en asombrosos logros materiales y militares. Nadie puede poner en duda el uso que el socialismonacional hizo de la ciencia y de la

técnica, incluso para otorgar una horripilante perfección quirúrgica a las formas masivas de exterminio, que, recordemos, fueron inauguradas ya por los británicos en el siglo XIX (guerra de los Boers, primeros campos de concentración conocidos), por los turcos a comienzo del siglo XX con los armenios, o con el *Gulag* bolchevique ya desde 1919. Sumado a todo esto, cabe recordar que el III Reich fue el primer gran Estado ecologista del siglo XX, aspecto del que poco se habla hoy, pero del cual muchos liberal-progresistas, lo tengan en cuenta o no, han sabido abrevar directa o indirectamente. El socialismonacional es un tipo de "revolucionarismo moderno" secular y extremo, anti-tradicionalista (entendiendo por mundo tradicional a la Europa de la cristiandad), que apela a la voluntad radical, al vitalismo de un hombre nuevo y a la antropología y el jacobinismo de la Ilustración para forjar una doctrina revolucionaria basada en el uso de la ciencia y de la técnica. El socialismonacional, siendo un biologismo político, es el paroxismo modernista que forjó un tipo de derecha revolucionaria antitradicionalista y antiliberal a la vez. (Payne, 1982, pp. 104 ss.)

Antes de efectuar nuestro pasaje hacia otro campo de problemas, mencionamos a otra de las figuras "clásicas" y claves que dejarían su impronta en la posteridad. Al igual que sucede con Westphal o von Krafft-Ebing, a Henry Havelock Ellis ya no se le lee ni estudia en las academias. Es un gran error: siempre se debe estudiar el bagaje de obras que han constituido la apoyatura de partida, o acaso incluso el repertorio antitético, a partir del cual otras figuras más recientes en el tiempo han planteado tesis ulteriores manejadas hoy.

En el caso de Havelock Ellis estamos ante un brillante erudito inglés, quien fue autor del primer trabajo riguroso y sistematizado en ese país sobre la homosexualidad (término que él rechazó), y quien dejó una huella en Sigmund Freud, a tal punto, que Freud recomendaba su lectura a los legos en la materia.

Su obra está basada en un conjunto total de 50 casos de individuos ingleses, alemanes, irlandeses, escoceses y otros. Havelock Ellis, más que de homosexualidad, hablará de "inversión sexual". Esta es una expresión que la encontramos a lo largo y ancho de la obra de Freud, basta con recordar sus famosos *Drei Abhandlungen zur Sexual Theorie* (los *"Tres ensayos"*).

Antes de explicar sus tesis centrales, ofrecemos ejemplos de viñetas clínicas para que el lector pueda captar el estilo de esta interesante figura. Su obra se encuentra atiborrada de casos clínicos, de los cuales ofrecemos algunos fragmentos de los mismos:

> Irlandés; treinta y seis años; nada anormal en sus ascendientes. Gustos masculinos en todos respectos. Fuerte, sano y aficionado a ejercicios y deportes. Instintos sexuales anormalmente desarrollados; según confesión propia, goza de un apetito enorme por toda clase de cosas: alimentos, bebidas, tabaco y cuanto hace la vida agradable. A la edad de catorce años practicaba la masturbación con otros muchachos de la misma edad y también experimentaba gran placer acostándose con un tío

suyo con quien repetía la misma práctica. Algún tiempo después, se masturbaba con todo muchacho u hombre de su intimidad (...) Entre él y las mujeres reina la más completa indiferencia. Aun cuando es bien parecido, fuerte y masculino, ninguna mujer se ha enamorado de él. (1949, pp. 76-77)

El estilo de Havelock Ellis puede resultar un tanto extraño e impactante en nuestros días, pero jamás se debe perder de vista el contexto de un repertorio de enunciaciones. Lo cierto es que la obra de Havelock Ellis, en aquel tiempo y contexto, resultó muy bien lograda, perspicaz, hasta desafiante para la época. Se trató de un médico y estudioso erudito, quien postuló la tesis de que la inversión sexual está asociada a una *precocidad* del impulso sexual, tan precoz que la tendencia del impulso queda "acentuada" en el curso del desarrollo a una edad prematura, para luego "cristalizarse" (1949, p. 148)

De este modo, la "energía sexual" -dice el autor- se desarrollaría antes en el individuo, pero queda por ello mismo conminada a ser luego perpetuamente *débil*: dado que el acto homosexual es *menos preciso*, más indefinido que el heterosexual, esta debilidad del proceso energético fijado precozmente obtiene su derivación adecuada en dichos actos invertidos, que no requieren el uso genital propio y trabajoso entre varón y mujer. Tal como veremos, la conexión entre esta tesis de una "acentuación" y posterior "cristalización" (¿la fijación freudiana?) de la energía sexual (¿libido freudiana?), claramente se reflejará en Freud, por momentos tan claramente, que hasta parece que lo hecho por Freud consiste en una trasposición de términos sinónimos, utilizados en sentido muy similar al de Havelock Ellis. Todo esto está vinculado en relación con condiciones congénitas, no alcanza con recurrir a hipótesis ambiente (el peso del ejemplo de los otros y la asociación), dirá el médico. (1949, p. 170) Esto significa que no se trata de un fenómeno "adquirido", tal como era postulado en aquel tiempo por Binet y Schrenck-Notzing. Si las tesis de Havelock Ellis son desafiantes, es porque vinieron a cuestionar que la masturbación -como habían postulado von Krafft-Ebing y otros- tenga peso en la causalidad de la inversión sexual:

> Admito que la masturbación, especialmente cuando se practica en la primera edad, puede debilitar la actividad sexual y predisponer a las prácticas homosexuales. Pero fuera de esto, en el conjunto de los casos que he observado, existe muy poco para dar ningún género de importancia a la masturbación como causa de la inversión. (1949, p. 153)

Hay otro punto que es menester subrayar en las tesis de Havelock Ellis, y es su distinción entre enfermedad y anomalía. La inversión es una anomalía pero no una enfermedad. Esto sería: la inversión es planteada como una anormalidad congénita que predispone a desarrollar la inversión (que puede llegar a manifestarse o no con concomitancias psíquicas); la anomalía es una característica que ya estaría formando parte de la naturaleza del futuro invertido, le es inherente (Havelock Ellis especula con alguna alteración inicial en el esperma o el óvulo). En este sentido, no puede hablarse de una anomalía como quien habla de enfermedades, como ser la *escarlatina, tuberculosis o la parálisis general* (1949, pp. 175-178) Por momentos, Havelock Ellis

muestra su faceta más partidaria de una eugenesia social, de un “mejoramiento de la raza”, y ve en la progenie del sujeto con inclinaciones invertidas una estirpe neurótica y decadente a la que la Natura va eliminando darwinianamente: *"algunas veces, la tendencia homosexual en familias excéntricas y neuróticas parece un método que la naturaleza misericordiosa emplea para concluir un asunto que, desde su punto de vista, no ofrece ningún provecho".* (1949, p. 185) Si esta presunta anormalidad congénita genera la condición de posibilidad para el pasaje de una inversión "latente" a una manifiesta, ¿cuáles son los factores que despertarían tales inclinaciones? Havelock Ellis nos menciona la seducción de parte de un sujeto mayor para con el niño o el joven, incluso dentro del sistema escolar, como asimismo el padecimiento de un fuerte desencanto amoroso en la adolescencia o adultez. (1949, p. 179) Respecto al sistema escolar, nuestro autor brega por la consciencia de tener un sistema de "higiene social sano" y adecuado, dado que la escuela, en condiciones poco propicias, llega a transformarse en un "vivero de la homosexualidad artificial" a la hora de adquirir la perversión homosexual, y se queja de que las autoridades inglesas conocen esto que sucede pero lo ocultan, sin tomar las medidas necesarias. (1949, p. 181)

En resumidas cuentas, la modernidad del siglo XIX inventó tres grandes líneas, tres grandes modelos cuyas combinaciones dieron lugar tanto a la lucha y liberación pro-homosexual como al exterminio nazi en el siglo XX: inventó el degeneracionismo, nacido en Francia y perfeccionado en Alemania, inventó concepciones innatistas del desarrollo para explicar la génesis causal de la homosexualidad (uranismo, tercer sexo, etc), e inventó concepciones darwinistas y evolucionistas, inspiradas desde en los estudios de Mendel sobre la herencia hasta en planteos gobinistas y raciales propios de la cultura europea decimonónica; atávicos racismos ahora reactivados bajo un rostro científico e incluso político nacionalista.

Vista esta serie de teorías y desarrollos, pasaremos ahora a indagar la naturaleza de los planteos de Sigmund Freud.

## Cáp 10) Ganímedes frente a Freud.

Antes de proseguir, debemos establecer una aclaración sobre el término "**perversión**". Etimológicamente (como ya hemos mencionado antes), “perversión” proviene del latín "*pervertere*", connotando "tergiversar", "alterar el curso" de algo, *desviar*.
Si bien el psicoanálisis ha colocado a la homosexualidad en un registro *perverso*, cuando hablamos de esto no nos estamos refiriendo a una condena moral o a una tesis degeneracionista como la de los planteos pre-freudianos del siglo XIX. En psicoanálisis, "perversión" designa un campo y una estructura clínica de compleja teorización. (Julien, 2002, pp. 97-128).
Por otro lado, debemos distinguir "perversión" de "perversidad": esta última es propia, coloquialmente, de sujetos portadores de peculiar y extrema crueldad y malicia, propias de la figura del psicópata, rebautizada posteriormente por la psiquiatría norteamericana como *trastorno antisocial de la personalidad*. Podríamos valernos de los planteos establecidos por **Jean Bergeret**, y decir que esto que acabamos de denominar "perversidad" es propia del sujeto *afectado de perversidad*, y hablar en consecuencia de "perversión de carácter", para distinguirla (nosotros) de *estructura perversa*. (Bergeret, 2005, pp. 361 ss.) En otros términos, ser homosexual no tiene por qué implicar sufrir de *perversión de carácter*, y hallarse así comprendido dentro de los dominios de la psicopatía. Si bien puede haber psicópatas homosexuales, ser homosexual no equivale a ser psicópata.
Es necesario aclarar que Freud en sí mismo, más que referirse a la homosexualidad como "perversión" en un principio, lo hacía llamándole "inversión" (pareciendo seguir aquí un lineamiento perteneciente a los planteos de Havelock Ellis). Aquí encontramos términos perfectamente diferenciados:

> (...) Siempre que en el adulto hallamos una aberración sexual -perversión, fetichismo, inversión- tenemos derecho a esperar que la exploración anamnésica nos lleve a descubrir en la infancia un suceso fijador de esa naturaleza. Mucho antes del advenimiento del psicoanálisis, observadores como Binet ya habían podido reconducir las aberraciones sexuales raras de la madurez a esta clase de impresiones sobrevenidas justamente en una misma época de la infancia (a los cinco o seis años). (1992, Vol. XVII, p. 180)

Cuando hablamos de *perversión* (y el lector deberá tener en cuenta esto de ahora en más), no estamos aquí hablando de un juicio moral, sino de una estructura clínica posible del psiquismo humano y del sujeto. Tal como él lo menciona, Freud plantea que los aspectos "perversos" forman parte inherente de la sexualidad humana antes de que el niño asimile los preceptos de la cultura. En este sentido se hablará del niño como un "perverso polimorfo". Distinguirá dos grandes tipos de perversión: "perversiones de objeto" (inversión sexual, incesto, etc), y "perversiones de meta" pulsional (exhibicionismo, voyeurismo, sadomasoquismo, etc). El cambio del planteo freudiano respecto a su época estuvo en que antes del mismo, la perversión era una desviación sin retorno, mientras que ahora, aquello que usualmente se consideraba

"perverso" era parte inherente del ser humano previamente a su estructuración psíquica. Antes de Freud, se iba de la normalidad a la perversión; ahora, desde un polimorfismo "perverso" a la eventual normalidad adulta.
Esto es sencillo: el recién nacido nada sabe de normas de prohibición del incesto o de valoraciones culturales sobre orientación sexual, por mencionar dos grandes parámetros esenciales de las comunidades humanas. Sin embargo, la conformación sexual polimorfa previa al pasaje por el Edipo no equivale a la estructura eventualmente perversa que resulta de cierta forma de tramitar dicho complejo de Edipo, y esta acotación es extremadamente importante (como veremos a su debido tiempo).
En el caso concreto de lo que hoy llamamos homosexualidad, las posturas de Freud son ambiguas a lo largo de su carrera. Hemos visto que a principios de siglo, Freud apelaba al léxico de su tiempo, hablando tanto de perversión como de "inversión" (cfr. *supra*). Hacia los años 20, no obstante, Freud no era de la idea de que la homosexualidad sea algo a tratar, ni mucho menos que sea algo "curable", y todo ello por motivos que podríamos denominar "de orden práctico":

> (...) la empresa de mudar a un homosexual declarado en un heterosexual no es mucho más promisoria que la inversa, sólo que a esta última jamás se la intenta, por buenas razones prácticas. (1920/1992, pp. 144-145.)

Respecto a la cura, Freud parece seguir aquí un punto de vista similar a lo que ya había dicho el psicólogo Havelock Ellis, quien sostuvo que rara vez los invertidos presentan éxito en la cura, y -agrega Havelock Ellis pero no así Freud- que si a simple vista lo presentaran, no se les debería dar *el poder indebido de la reproducción* por razones de precaución. (1949, p. 188)
Sin embargo, más de diez años después, Freud vuelve a referirse al asunto, y esta vez incluirá -al parecer- a la homosexualidad dentro de la categoría de las perversiones otra vez. Veamos:

> Las inhibiciones en su desarrollo se presentan como las múltiples perturbaciones de la vida sexual. En tales casos han preexistido fijaciones de la libido a estados de fases más tempranas, cuya aspiración, independiente de la meta sexual normal, es designada *perversión.* Una inhibición así del desarrollo es, por ejemplo, la homosexualidad cuando es manifiesta. (1991, Vol. XXIII, p. 153).

Al parecer, cuando Freud se iba acercando al final de sus días, su visión de la cuestión adquirió tintes más categóricos, una visión de *estructura*, donde la conducta homosexual forma y es efecto de un decurso específico y concreto del psicodesarrollo, sembrado éste de ciertas *perturbaciones*.
Sea o no sea así, lo que debe entenderse es que la postura de Freud es de exégesis teorética. Sus metas no son normativas o prescriptivas. Freud no era un *adaptacionista terapéutico* (como sí lo serían los psiquiatras norteamericanos fuertemente influidos por el psicoanálisis, pero a su vez tergiversadores de los planteos de Freud). Esto queda muy claro en una carta (publicada en la revista *American Journal of Psychiatry*)

en la que Freud responde la consulta y las inquietudes de una madre norteamericana acerca de la presunta homosexualidad de su hijo, y quien en 1935 recibe una nítida respuesta de Freud sobre el asunto:

> Por su carta entiendo que su hijo es homosexual. Me impresiona el hecho de que usted misma no mencione esta palabra al informarme sobre él. ¿Puedo preguntar por qué la evita? La homosexualidad no es sin duda una ventaja, pero tampoco algo de lo que avergonzarse, no es un vicio, no es una degradación, y no puede catalogarse como una enfermedad; lo consideramos una variación de la función sexual producida por una cierta detención en el desarrollo (...)
> Al preguntarme si puedo hacer algo, supongo que quiere decir si puedo abolir la homosexualidad y hacer que su lugar lo ocupe la heterosexualidad normal. La respuesta es que, en general, no podemos prometer que se logre...
> Lo que el análisis puede hacer por su hijo va en otro sentido. Si es infeliz, neurótico, está atormentado por conflictos o se muestra inhibido en la vida social, el análisis puede aportarle armonía, paz mental y una gran eficacia, tanto si sigue siendo homosexual como si cambia. (Citado por Mondimore, 1998, pp. 101-102)

A la vez que Freud es extremadamente claro en ciertos puntos, deja sombras respecto a otros: si la homosexualidad es una perversión (como afirmó en los años 30), si constituye una "detención" en el desarrollo, se niega no obstante a tildarla de *enfermedad* en tanto esto connote *vicio* o degradación sexual y moral. Y sin embargo, aun siendo esto así, se refiere a la heterosexualidad con el adjetivo de "normal", y, por tanto, al parecer también se niega a mentar la homosexualidad como el fruto de un desarrollo normal o esperable en el sujeto.

¿Cómo es esto posible? ¿Se tratará acaso de que, siendo que la homosexualidad no debe ser considerada condenable (Freud estaba en contra de la persecución legal de los "invertidos"), es, no obstante, una alteración del desarrollo genérico de los seres humanos...? ¿Es la heterosexualidad acaso una forma de psicodesarrollo más completa y acabada que la homosexualidad? Sea como sea, Freud murió sin dejar todos los puntos claros.

Hasta los años 40 del siglo XX, el psicoanálisis se negó a ir al *ring* terapéutico para confrontarse con la homosexualidad (misma actitud que antaño había tenido frente a las psicosis hasta la llegada de Carl Gustav Jung y Paul Federn), dado que la consideraba una *anomalía irreversible*. Pero esto cambió con los aportes del psicoanalista **Sándor Rado** y su "psicoanálisis adaptativo". Para Rado, la homosexualidad, en muchos casos, se trataba pues de una respuesta adaptativa, algo así como una *fobia*, fruto de una heterosexualidad vivida como amenazante. De este modo, por primera vez surgiría un "optimismo terapéutico" hacia la homosexualidad, y se fundó la *Columbia University's Psychoanalytic Clinic for Training and Research.* (Bayer, 1987, pp. 15-40). Si bien en USA se dio una influencia muy poderosa del psicoanálisis en diversos centros de psiquiatría, es necesario decir que, bajo la égida norteamericana, esta influencia deriva en planteos "adaptacionistas", en una

reconversión de los planteos freudianos (de la mano de la Psicología del Yo, la *Ego Psychology*), que asumieron sobre sus hombros la meta de ejercer una suerte de ortopedia moral sobre la vida anímica del paciente. Este es un nuevo triunfo de la racionalidad psiquiátrica por sobre el psicoanálisis, donde importará menos el deseo del paciente que la "adaptación" de su Yo a la realidad social con sus preceptos y normas.

El quiebre de Freud en este punto consiste en haber relegado el criterio de normatividad moral y cultural para evaluar estas cuestiones por otros senderos, a pesar de que sus seguidores representaron dos pasos hacia atrás. Así como la homosexualidad no es anormal meramente porque sea condenada desde la voz de la cultura, tampoco deja de ser *perversión* por ser admitida como tal. (Laplanche & Pontalis, 1981, p. 274)

Algunos han acusado a Freud de pansexualismo, lo cual no es verdad. A su vez, tampoco es cierto, digamos que no es exacto sostener que Freud haya comenzado a hablar de *sexo* y *sexualidad* en general (y del niño en particular) en una época donde nadie lo hacía, sino todo lo contrario. Ya en los inicios de la moderna psiquiatría, Heinrich Kaan había postulado en 1844 que *"el instinto sexual gobierna toda la vida psíquica y física".* (Foucault, 2000b, p. 263)
Por otro lado, en la Austria posvictoriana de Freud y otras regiones europeas, las teorías sexuales y las especulaciones metafísico-sexuales se hallaban a la orden del día, así como las teorías sobre misticismo sexual y pansexualismos de todo tipo. Había un exceso de publicaciones y de enunciaciones manifiestas sobre el tema. Hacia 1890, la mojigatería victoriana era una cuestión finiquitada del pasado. Más aún: en tiempos de Freud, cuando este toma su pluma para escribir, ya había habido un viraje desde las tesis innatistas hacia las tesis de índole "psicológica" acerca de la homosexualidad, en torno a algún suceso traumático en la infancia o cuestiones por el estilo. Se tendía a abandonar las tesis biologicistas y degeneracionistas por otras de corte *psicogenético*, que apelaban a alguna noción o tesis bajo el cenit de la causalidad psíquica de la vida anímica del hombre. Esto ha quedado demostrado en la maravillosa revisión histórica efectuada por **Henri Ellenberger**, obra de ineludible consulta (1970, pp. 254-330)
También es incorrecto lo que se suele enseñar acerca de la relación entre la concepción psicoanalítica de la sexualidad y la "sexualidad del niño": históricamente es incorrecto afirmar que Freud haya inaugurado la enunciación de la sexualidad infantil como hecho novedoso del que no se hablaba en aquel mundo posvictoriano. Es bastante común escuchar voces de la sexología, incluso figuras del psicoanálisis sostener que una de las resistencias que presentó el psicoanálisis en su época fue aquella suscitada por el hablar sobre la sexualidad infantil *en un mundo que concebía al niño inmaculadamente*.
En primer lugar, el propio Freud nos hace saber cuáles son sus fuentes: la idea de que el lactante ya es capaz de experimentar sensaciones sexuales de placer es algo tomado

del pediatra Lindner, quien en la segunda mitad del siglo XIX ya había constatado este fenómeno durante la actividad del chupeteo del bebé. (Freud, Vol. 19, p. 270)
Lindner (quien además no fue el único en atender estas cuestiones) fue uno de los más prestigiosos pediatras del entorno académico y burgués de su tiempo, de modo que nos cuesta creer que las teorizaciones freudianas hayan despertado un desmesurado desconcierto e indignación en la *Intelligentzia* doctoral vienesa en tanto *novedad teórica*. Tales planteos de Lindner incluso influyeron en importantísimas figuras del mundo médico anteriores a Freud, como ser el propio von Krafft-Ebing. Dijo éste de su propio puño y letra:

> Every physician conversant with nervous affections and diseases incidental to childhood is aware of the fact that manifestations of sexual instinct may occur in very young children. The observations of Ultzmann concerning masturbation in childhood are worthy of attention. (1999, p. 59)

El experto forense en muy diáfano al respecto: la masturbación está allí, como práctica observada y mentada ya en el niño pequeño, aquel que incluso padece en conexión con este placer masturbatorio la irritación genital propia de la fimosis o la balanitis en la temprana infancia. Y menciona a otra de las figuras de aquel momento -Ultzmann-, conocidas en aquel medio positivista de médicos y neurólogos previos a la *Belle Époque*. Dice el historiador Henri Ellenberger:

> Notions of infantile sexuality and early phases of sexual development were not quite new. The idea that the infant's pleasure at the mother's breast found later expressions in esthetic pleasure was already seen by Erasmus Darwin. The pioneer investigator of oral eroticism in children was the Hungarian pediatrician Lindner, who described many varieties of thumb sucking, simple and combined, and assumed that these were expressions of infantile erotic gratifications. This paper das drawn some attention from Krafft-Ebing and others (...) (1970, p. 504)

Ellenberger nos confirma lo que venimos mencionando. Otras figuras (que influyeron asimismo en Freud) venían trabajando en el mismo sentido, y fueron George Romanes (amigo de Darwin), quien constató que a partir de la séptima semana de vida hay respuesta de excitación sexual en el niño, y James Baldwin, quien profundizó a partir de Romanes en la teoría del desarrollo del infante, teoría conocida a su vez por Freud. (Greenberg, 1988, p. 422)
Pero debemos decir que hemos arribado a un punto en apariencia contradictorio. A la vez que hemos expuesto la anterior información de época, hemos de exponer -en aras de un planteo justo y exacto- que Freud a su vez dijo cosas como la siguiente:

> El psicoanálisis puso fin a los cuentos de hadas sobre el carácter asexual de la infancia; demostró que en el niño pequeño, desde el comienzo de la vida, se registran intereses y prácticas sexuales (...) (1979, p. 233)

Aquí el lector -quizás confundido- se preguntará quién está en lo cierto. Si el historiador y las fuentes de estudio que el propio Freud expresó poseer como punto de

partida (así como la palabra de quienes le precedieron), o si darle crédito a la cabal afirmación de Freud sobre su *hazaña*. Lo que a simple vista parece una antítesis irreconciliable en verdad no lo es. Que la *Intelligentzia* médica y científica supiera ciertas cosas (piénsese en el propio von Krafft-Ebing, anterior a Freud), no implica que las supiera todo el mundo. La labor expansiva del psicoanálisis, incluso más allá de Europa, cumplió un papel rupturista e innovador en otros campos y disciplinas como pocos quehaceres habían emprendido antes.

Pero hay algo más: Freud hará sus postulados en una forma y en un sentido tales que mostrará que lo que antes se concebía como una díscola veleidad de la naturaleza humana, forma parte en verdad del psicodesarrollo normal del sujeto.

El quiebre de Freud no estuvo en "hablar de sexo" (como burdamente se cree en el psicoanálisis vuelto folklore de masas, pero también a veces en la academia); el quiebre de Freud con la "psicología clásica" (en caso de existir semejante entidad unitaria) estuvo dado porque fue el único que en su momento aceptó *dialogar con la sinrazón* en una época en la que a la sinrazón se la llamaba y convocaba al silencio. Plantea acertadamente Anthony Giddens:

> La importancia de Freud no fue sólo lograr que la obsesión moderna por el sexo fuese la preocupación más fuerte; sino más bien que Freud revelase las conexiones entre sexualidad y autoidentidad, que eran absolutamente oscuras, y que a la vez- pusiese de relieve que estas conexiones eran problemáticas. (1995, p. 38)

Freud, en lugar de clasificar la locura por medio de signos observables a través de la mirada (taxonomía psiquiátrica), se propuso *escuchar la locura*. (Derrida, 1998, pp. 118-120). Si la psiquiatría, heredera de la Modernidad, intentó llevar el lenguaje lo más cerca posible de la mirada (elaborando toda una serie de clasificaciones observacionales), Freud se hundirá en la escucha.

No se había intentado antes escuchar la locura, sea éste el sujeto de la locura o de los desvaríos de la sinrazón, o sea en aquel tiempo la *dementia praecox* o las mujeres que padecían histeria, que son aquellas con las que Freud comienza su gran labor fundadora del psicoanálisis.

Freud -a pesar de que muchos se han esforzado sobremanera en verle como una figura reaccionaria- escapa de esta racionalidad emergente del siglo XIX de la que Foucault nos habló en su antedicho seminario.

Observemos por otro lado cómo **Freud**, ya al clarear el siglo XX, no se sentía satisfecho con lo que podríamos denominar *hipótesis innatistas* e *hipótesis ambientalistas* –dicotomía en la que aún seguimos atrapados- sobre la clave de la sexualidad humana:

> Weder mit der Annahme, die Inversion sei angeboren, noch mit der anderen, sie werde erworben, ist das Wesen der Inversion erklärt. Im ersten Falle muß man sich äußern, was an ihr angeboren ist, wenn man sich nicht der rohesten Erklärung anschließt, daß eine Person die Verknüpfung des Sexualtrieben mit einem bestimmten Sexualobjekt angeboren mitbringt. Im anderen Fallen fragt es sich, ob die mannigfachen akzidentellen Einflüsse hinreichen, die erwerbung zu erklären, ohne daß ihnen etwas an dem Individuum entgegenkommen müsse. Die Vereinung dieses letzten Momentes ist nach unseren früheren Ausführungen unstatthaft. (1982, Sn. 52-53)

La hipótesis de que la inversión es innata no explica su naturaleza, como no la explica la hipótesis de que es adquirida. En el primer caso, es preciso puntualizar qué es en ella lo innato; de lo contrario se caería en la explicación más burda, a saber, que una persona trae consigo, innato, el enlace de la pulsión sexual con un objeto sexual determinado. En el otro caso, cabe preguntar si las múltiples influencias accidentales alcanzan para explicar la adquisición sin la necesaria solicitación *[Entgegenkommen]* de algo que existiría en el individuo. Según nuestras anteriores puntualizaciones, no es lícito negar este último factor. (1992, p. 128)

Para que se tenga una idea acerca de la innovación que constituyó la interrogante y la tesis freudiana que dicha interrogante sugiere, podríamos contrastarla con lo que se seguía enseñando décadas después en las universidades del mundo rico europeo por las principales figuras de la psiquiatría, como ser **Ernst Kretschmer**, quien enseñaba que la homosexualidad ("la más importante de todas las perversiones") era una perversión o bien congénita, o bien adquirida por "lesiones diencefálicas", por accidentes o encefalitis, así como una anomalía en las "fórmulas glandulares" del cerebro, una "disposición glandular híbrida". (1957, p. 172)

Enseñar esto arribada casi ya la segunda mitad del siglo XX, francamente, compone un panorama macarrónico, un auténtico despropósito. Con planteos como este podemos observar nítidamente la rémora del degeneracionismo del siglo XIX.

Pero Freud dio un salto cualitativo mediante el cual se lanzó el desafío de mentar lo psíquico y sus afecciones sin depender de nociones tan anquilosadas e imprecisas como "neurastenia" o "degeneración". Freud fue un innovador en todo sentido.

Discrepamos visceralmente con afirmaciones como las que efectúa el filósofo inglés Michael Ruse ya al principio de su obra:

(...) por diversos motivos, la homosexualidad parece haber cobrado un carácter particularmente obsesivo en nuestra época. No hay duda de que esto es así debido principalmente a las ideas e influencia de Sigmund Freud, que nos ha obligado a considerar el fenómeno de la homosexualidad o la posibilidad (si no la necesidad) de interpretarlo desde un punto de vista muy diferente del que se ha ido transmitiendo a lo largo del tiempo. (1989, p. 11)

Lo que Ruse plantea no se sustenta sobre la base de la propia historia. Ya hemos visto cómo la necesidad de conceptualizar y disciplinar a los sujetos homosexuales se inicia mucho antes de Freud y de manera totalmente independiente, y a su vez la ruptura que éste introduce. Ruse es una prueba de lo mal que el mundo anglosajón lee a Freud (aún hoy).

Pero hay algo cierto dentro de la afirmación de Ruse: el enfoque innovador de Freud. A esto lo profundizaremos en nuestras posteriores disquisiciones metapsicológicas.

## Cáp 11) Consideraciones sobre la naturaleza humana.

*[los psiquiatras] "Se contentaron con clasificar toda*
*la gama de fenómenos patológicos y, siempre*
*que se pudiera, reconducirlos a causas perturbadoras*
*de orden somático, anatómico o químico.*
*En ese período materialista -o mejor, mecanicista-,*
*la medicina hizo grandiosos progresos,*
*pero también exhibió un miope desconocimiento*
*de lo supremo y más difícil*
*entre los problemas de la vida."*
Freud, [1924] 1979, p. 229

La naturaleza humana existe. Los planteos postestructuralistas lo niegan, o tienden al menos a hacerlo. Gran parte de los afiliados al constructivismo social lo niegan y también reniegan de una eventual existencia de la misma. Aún recuerdo claramente las palabras de un ex docente cuando yo era un novato e ingenuo estudiante, quien haciendo usos y desusos de aforismos foucaultianos y deleuzianos nos decía con firmeza: *la naturaleza humana no existe, no hay naturaleza humana.* Esto no acontece meramente en el plano local: es un fenómeno que va desde las academias norteamericanas hasta las europeas (tal como hemos visto anteriormente). En 2010, el medio NRK de Noruega, con Harold Eia, se encargó de hacerse una sencilla pregunta e indagar respecto a la misma: ¿por qué en el país con mayor "igualdad de género" (según la ONU), la elección por parte de las mujeres de ciertas profesiones científico técnicas como la ingeniería o las labores "rudas" como la albañilería no se da con demasiada frecuencia teniendo, efectivamente, la libertad de elegirlas? Y viceversa para los hombres. Harald entrevista a diversos periodistas, políticos, autoridades, miembros académicos, así como a los "investigadores de género" del país escandinavo, quienes tildan de "mediocres" y anacrónicos a los investigadores norteamericanos quienes sugieren una visión alternativa al constructivismo social y psicológico. Luego contrasta esta opinión con la de psicólogos y científicos no constructivistas locales y extranjeros, y para sorpresa final, la carencia de argumentos y la desidia intelectual de los "investigadores de género" es realmente llamativa, no estando dispuestos a ceder un milímetro respecto con evidencias científicas fehacientes. [39]

Tanto aquí como allí, a todos ellos el tópico les suena a reaccionaria escolástica y a oscuros "esencialismos" filosóficos y biologicistas contrarios a sus intereses (lo cual es expresado con una socarrona sonrisa), y tal como sugiere la feminista de género Judith Butler, cualquier concepción del sujeto humano que postule una "ontología pre-social" acerca de la constitución del mismo ya es portadora de grandes suspicacias y de solapados *fascismos* en pro de la defensa de un orden socialmente conservador. Una concepción tal es denunciada por la antedicha académica como portadora de una

[39] Véase: https://www.youtube.com/watch?v=xi40knT1mKs

"metafísica de la sustancia". Figuras tales no desean saber nada con la discusión del tema, o al menos con aquellos planteos que pongan en duda su visión: su desidia y displicencia intelectual es realmente abrumadora. No obstante, no tienen ninguna verdadera prueba en contra a la cual recurrir más allá de un conjunto de aforismos filisteos, y no solo eso, sino que la ciencia -incluso el sentido común- no está de su lado. Algunos en el fondo lo saben como un secreto a voces, pero no les importa demasiado: la impudicia academicista es su escudo en pro de otros intereses.

¿Qué significa hablar de la "naturaleza" de un ser? Significa hablar de lo que es propio ya de por sí de ese ser, así como los principios primeros que ofician como la causalidad de ulteriores rasgos y características expresadas y observables. Desde Platón y Aristóteles, preguntarse por la naturaleza de un ser implica preguntarse por la sustancia y sus accidentes, la esencia y la forma de ese ser. En el caso concreto del ser humano, preguntarse por la naturaleza humana implica interrogarse al menos a través de tres grandes áreas: 1) Interrogarse por la diferencia entre la naturaleza del hombre y la de los otros animales, si acaso se trata de una simple diferencia de grado, o si hay algo esencialmente distinto y propio del hombre respecto al resto de los seres vivientes. 2) ¿Existen rasgos que todos los seres humanos comparten, o ello es tan relativo y variable como las diversas culturas sobre la Tierra? 3) ¿Es la naturaleza humana inherentemente buena o mala? ¿Es posible deducir valores y parámetros axiológicos y éticos de la presunta constitución de la misma? A nosotros nos interesan aquí los dos primeros terrenos, les dejamos el tercero a los filósofos y demás expertos que reflexionan sobre la moral y el Derecho.

Los postestructuralistas no cesan de decir que la naturaleza humana no existe, pero ellos, sin decirlo, empuñan todo el tiempo su propia concepción de naturaleza humana, a decir verdad, que la misma no es más que el conjunto de las relaciones sociales sobre una tabula rasa, tal como hemos mencionado anteriormente. Eso ya implica una concepción de naturaleza humana. Es extraño: al mismo tiempo que niegan la existencia de una naturaleza humana, a su vez no cesan de postular la existencia de un *patriarcado* que se conecta todo el tiempo con la *perversa constitución* propia del varón, no estando claro cuál es además la semilla y cuál la planta, si el patriarcado es el productor de lo heterocéntrico, o si lo heterocéntrico propio ya del hombre dio lugar luego al patriarcado. Sea como sea, la tabula rasa servirá como racionalización justificadora de tales aspiraciones ideológicas. Dice Steven Pinker:

> (...) it might seem, the theories that are most friendly to women are the Blank Slate -if nothing is innate, differences between the sexes cannot be innate- and the Noble Savage -if we harbor no ignorable urges, sexual exploitation can be eliminated by changing our institutions. (2002, p. 339)

Piénsese en intelectuales que ya hemos visto, como Dworkin o MacKinnon. Si la heterosexualidad es dominante, ello es fruto de una accidentada construcción histórica que al parecer hay que derrocar. Así, negando la existencia de una naturaleza humana, estas corrientes *transforman la esencia humana en un mero accidente*

*históricamente contingente, y lo que son accidentes* (provocados por la contingencia de lo propiamente cultural) *es colocado ahora como una esencia indeseada.* Perverso subterfugio lógico y metafísico.

Estamos de acuerdo en lo que propone (al igual que tantos otros) el biólogo Edward Wilson cuando sostiene que las ciencias humanas deben estar integradas con los descubrimientos en biología. (1978, p. 7) A los postestructuralistas esto no les agrada demasiado, y creen poder desentenderse fácilmente de todo ello recurriendo a toda una serie de abstrusos juegos de lenguaje y a otro tanto de *licencia poética*.

No es posible abordar seriamente la cuestión del psiquismo humano desentendiéndose del cerebro, esa organización de materia viviente, que con cientos de billones de neuronas y conexiones en red altamente complejas y especializadas, es la forma de materia más complejamente organizada conocida hasta ahora en el orbe. Nosotros no somos expertos en biología, y no está en los propósitos de esta obra hacer un compendio altamente técnico sobre todos los avances en conocimientos acerca del cerebro, sino que nos valdremos de algunos descubrimientos e hipótesis en función de la naturaleza de nuestro tema a tratar.

Wilson plantea que el cerebro, la mente biológica, como cualquier otra parte del organismo, es resultado de un proceso evolutivo, y que todas sus funciones tienden a expresar y a asegurar la multiplicación de los genes, de la herencia que dio lugar a ese mismo cerebro en el proceso de evolución. (1978, p. 2) Cuando se publicó en 2001 la secuencia del genoma humano -resultado de las investigaciones en el proyecto *Genoma Humano*-, los constructivistas brindaron con champagne: por fin se descubrió que el ser humano sólo posee 34 mil genes, muchos menos de lo esperado. Conclusión: lo que el ser humano es se define mayoritariamente por el entorno y sus influjos. Es que, *¿cómo puede ser que con tan pocos genes podamos explicar lo complejos que somos?* Nadie sabía cuántos genes presuntamente son necesarios en realidad para explicar lo complejo que somos, pero los constructivistas estaban convencidos que 34 mil es un número demasiado escaso. Después de todo, el gusano *Caenorhabditis elegans* sólo tiene 18 mil genes y no es más que un mini gusano de 1 mm de longitud. El medio británico *The Guardian* no tardó en publicar: *'Revealed: The Secret of Human Behaviour. Environment, not Genes, Key to Our Acts'*. (Pinker, 2002, p. 76) (*"Revelado: el secreto de nuestro comportamiento. El ambiente, y no los genes, es la llave de nuestros actos"*). Los constructivistas y los postestructuralistas estaban realmente felices. Al parecer, también el viejo dogma del empirismo estaba en lo cierto y cobraba fuerza: si el cerebro humano -expresión del genoma humano- no puede explicar la subjetividad humana, entonces tenían razón los viejos empiristas cuando decían que *nada hay en la mente que no haya estado primero en los sentidos*, es decir, todo se jugaría en una serie de *inputs* del entorno, lo cual da cabida al conjunto de las relaciones sociales sobre la base de una tabula rasa caracterizada por su plasticidad. El puzzle calzó perfecto durante cinco minutos.

Sin embargo, los neurocientíficos saben muy bien que el cerebro efectúa toda una serie de operaciones muy complejas cuyas pautas no están en la cultura; el cerebro no

adquiere toda su estructura desde el entorno. El cerebro presenta toda una serie de especializaciones que lejos de adquirirse por *input* sensorial son ya innatas. (Pinker, 2002, p. 102) El lenguaje es un ejemplo excelente. Ya Chomsky se había dado cuenta de que el hábito explica desde dónde se aprende la lengua particular (el contacto con los otros), pero ello no explica por qué ni cómo el hombre es capaz de aprender cualquier lengua independientemente de lo específico de cada entorno cultural, asimilando sus patrones y transformándose en un sujeto con competencia lingüística en sentido universal. El lenguaje y la capacidad para el mismo es un rasgo compartido por todos los seres humanos, y es específicamente humano. Las abejas u hormigas poseen complejos sistemas de intercambio de información, pero ello no es lenguaje verbal ni simbólico. La teoría de Chomsky presenta el defecto de que carece de elementos neurocientíficos (Chomsky es lingüista y no neurocientífico), pero la neurociencia ha venido a aportar lo que Chomsky no pudo ofrecer.

Mientras eso que llamamos cultura es el hombre manifestándose en la historia, el animal es un ser manifestándose dentro del emplazamiento de parámetros instintivos preformados, exclusivamente en los dominios del mundo natural. No está en el número de genes la complejidad del hombre. (Pinker, 2002, p. 77) Hoy sabemos que los genes codifican rasgos enteros independientemente del ambiente, pero a su vez, la incidencia del ambiente -por ejemplo en el cerebro- dispara la acción de otros genes, siendo todo una complejísima y continua retroalimentación entre herencia y entorno. (Pinker, 2002, pp. 90-101)

Para el antropólogo Marvin Harris, la personalidad es un conjunto de tendencias de comportamiento, un conjunto de fuerzas en el individuo asociada a valores, actitudes y modos de percepción. (2009, pp. 410-411) Esta definición es típicamente ambientalista y culturalista, y por ello resulta escasa. No se trata de que sea falsa, sino que es incompleta. Hoy, no se puede estudiar al hombre sin entender la mente en términos materialistas y biológicos. Desde la neurocibernética, Valentin Braitenberg lo explica muy bien; en el cerebro podemos visualizar cómo son los procesos mediante los cuales el hombre se representa el mundo y a sí mismo en una suerte de complejo *teatro*:

> Im Gehirn ist die Welt dargestellt (...) Ehen schon als ein Theater, in dem die Welt gespielt wird. Die Akteure stehen für die Gegenstände, Lebewesen und Begriffe, zwischen denen sich das Drama des Lebens abspielt. (2004, S. 169)

El cerebro, con sus estructuras emocionales y productoras del mundo simbólico es el epicentro por donde da vueltas nuestra entera cosmovisión, donde el propio mundo *se refleja*, reflejo en el cual nos lanzamos a nuestra realización de existencia:

> Das Gehirn ist der Angelpunkt um den sich meine Weltanschauung dreht (...) die ganze Welt in sich spiegelt, bei jedem Tier anders, für jedes das Abbild seiner besonderen Welt, in der es die ihm eigenen Möglichkeiten realisieren kann. (2004, S. 133)

Roger Bartra, desde una *antropología del cerebro*, nos propone pensar el símbolo como una herramienta del pensamiento que conduce al reencuentro con el objeto. Para ello, el cerebro debe estar conectado al entorno cultural. (2007, pp. 132-133) El cerebro depende de usos de procesos simbólicos, mediante los cuales las redes neuronales se van imbricando con los productos de la cultura: es que el cerebro, si es pensado como espacio topológico, es a su vez un *adentro* y un *afuera*. Por ello, Bartra nos propone pensar las redes neuronales que se conectan con las redes culturales como una *botella de Klein*, esto es, un concepto abstracto que en topología matemática designa al espacio obtenido cuando se unen los extremos de un tubo, pasando de un lado a otro sin atravesar una superficie. (2007, p. 51)

Gilbert Simondon, desde la cibernética aplicada a la comprensión de los organismos vivientes complejos, propuso una idea muy interesante: eso que llamamos psiquismo es el resultado de sucesivas individuaciones de organismos complejos, en tanto sistemas dinámicos en tensión. Un sistema viviente es un sistema individuado a partir de formas orgánicas pre-individuales, y a su vez, a medida que se individúa en relación con su medio, se constituye en ser *individuante*, hace de su propia individuación el escalón para seguirse auto-individuando (2009, pp. 39 ss.) El psiquismo es una nueva capa novedosa de la individuación del ser biológico, constituye una ralentización que en tanto recurso conmina a un estado meta-estable a las funciones perceptivo-afectivas del hombre. (2009, pp. 241-243)

Freud, precisamente, estudiaría los procesos de conformación psíquica del pequeño en su ámbito más inmediato: el grupo familiar. La teoría del Edipo de Freud, que precisamente buscó teorizar la simbolización de la diferencia sexual con los rudimentos conceptuales al alcance de su época, ha querido ser cuestionada también en cierto sentido, como ser por el científico Mario Bunge. A Bunge le interesa atacar el supuesto de que la atracción entre el niño y los padres sea un supuesto científicamente válido, por lo que llega a alegar que ello no es posible dado que el hipotálamo (altamente implicado en la sexualidad adulta) no está lo suficientemente desarrollado aún en el niño. (2009, pp. 93-96) Así, pretende valerse también de los trabajos de un antropólogo, Arthur Wolf, quien estudió una etnia de Taiwán para llegar a la conclusión de que no es necesario que exista rechazo hacia la atracción entre progenitores e hijos para que una comunidad humana funcione, dado que la cercanía y proximidad cotidiana precisamente mitigan toda atracción sexual potencial entre seres humanos, y no sólo eso, sino que la asociación de proximidad produce aversión sexual. (Wolf, 1969) Bunge, como muchos legos en psicoanálisis, reduce los planteos de Freud a la ya gastada interpretación de que el Edipo es esencialmente "atracción sexual" del niño hacia los padres. Esto es erróneo, dado que en Freud ya vimos que "sexualidad" no debe ser entendida coloquialmente, además de que lo que Freud indaga es todo el proceso de simbolización de la diferencia entre los sexos por medio de identificaciones psíquicas. Se trata mucho más que de una simple *atracción*.

El sujeto humano tampoco debe ser postulado como siendo acaso un cerebro entre otros cerebros, sino que el otro y lo colectivo son, esta vez sí, el escenario donde un entramado de filiaciones simbólicas lo constituyen como humano. Bien dijo ese gran antropólogo que fue Malinowski que el parentesco es el más importante fundamento de la articulación social. (1994, p. 187) Levi-Strauss -el antropólogo estructuralista-, al estudiar diversas etnias ágrafas asiáticas y del Brasil se dio cuenta de que para que exista una estructura de parentesco necesitamos tres tipos de relaciones que hagan a un sistema más general: 1) relación de consanguinidad (hermano-hermana). 2) Relación de alianza (esposo-esposa). 3) Relación de filiación (progenitor-hijo). La condición de funcionamiento para la estructura social es que un elemento no ocupe el lugar y el rango que ocupa el otro, creándose así un sistema de diferencias. El sistema de parentesco es *puro simbolismo*: es un orden instituido por el mundo humano del cual no hay pautas decodificables en la naturaleza. Las estructuras de parentesco humanas, dirá Jacques Lacan, no serían posibles sin las palabras, sin el lenguaje que las expresan. (2005, p. 38)

Por eso, las relaciones de alianza y filiación basadas en la prohibición del incesto marcan la entrada y el pasaje de lo natural al mundo humano. El antropólogo estructuralista se encarga de aclarar que no se ambiciona con esto comprender toda la inmensidad del mundo humano, sino que lo que el estructuralista hace es efectuar la búsqueda de patrones y constantes que se mantienen en el tiempo entre diversas culturas. (1994) Así, el antropólogo busca reconstruir la génesis de los sistemas sociales. Tal como veremos más adelante, los acólitos del postestructuralismo buscan hacer implosionar estas estructuras básicas que permiten la humanización del hombre, por medio de una veta ideológica *anti-familiarista*.

**Gregory Bateson** (una de las mentes más brillantes del siglo XX), en sus estudios sobre *sexo y cultura*, de manera muy ingeniosa, dijo que el antropólogo (y nosotros decimos: también el profesional de la salud mental) posee el desafío de estudiar "mamíferos que hablan": el hombre es un ser increíblemente moldeable por la experiencia ambiente y por la palabra. Lejos de ser un animal de pautas innatas de respuesta ("instintos"), el hombre es una criatura que *aprende*, un tipo de estructura viviente que de algún modo se encuentra en un estado de apertura peculiar que el mero animal no. (2006, pp. 74-76).
Será quizás por eso que **Freud**, mucho antes que Bateson, veía en el sujeto humano una estructura mucho más abierta con respecto a lo que pueda poseer cualquier otro animal, y por ello, en lugar de hablar de „*Instinkt*", hablaba de „*Trieb*" (pulsión, impulso). Antes de proseguir, es menester que intentemos dar una definición de instinto, palabra que es usual en el acervo lingüístico popular, pero que rara vez recibe honrosa definición, incluso a veces en las esferas académicas. Para ello nos valdremos, en principio, del padre fundador de la psicología de Harvard: William James, una muy interesante figura que en el mundo hispano-francés no es atendida desde hace mucho

tiempo, a pesar de que los anglosajones no han cesado de retomar su obra una y otra vez. Dice James:

> El instinto se define generalmente como la facultad de actuar en un modo determinado, y con un fin determinado, sin conocer el fin en el momento de actuar, y sin educación previa al respecto. Los instintos son los correlativos funcionales de la estructura (...) Las acciones que denominamos instintivas corresponden al tipo general reflejo: son evocadas por determinados estímulos sensoriales que actúan sobre el cuerpo del animal o a distancia en su ambiente. (1951, p. 456)

La definición es tan diáfana que no necesita ser aclarada, habla por sí sola. Si bien Freud diferenciaba entre instinto y pulsión, debe saberse que antes de Freud ambas cosas habían sido homologadas, como lo hizo Preyer en su obra *Die Seele des Kindes* ("El alma del niño"), quien hablaba de pasión sexual como instinto. También G. Schneider, quien en su obra *Der Tierischen Wille* ("La voluntad animal") hablaba de que los instintos son "impulsos", quien los clasificó en "impulsos-sensaciones" (los reflejos), "impulsos-percepciones" (el percatarse de estímulos dinámicos) e "impulsos-ideas" (mundo de la imaginación). (James, 1951, pp. 457-458)

Con el paso de las décadas las cosas no cambiaron demasiado. Bien señala Judd Marmor (1994), figura que será clave en los años 70 en la decisión de remover la homosexualidad en el seno de la APA, que las diversas escuelas de psicología han hecho prodigiosas acumulaciones de nociones bajo la categoría de "instinto", que pueden ir desde la posesividad, la codicia, hasta la agresividad y la superstición. De este modo, *en el atardecer de ciertos conceptos todos los gatos se van volviendo pardos*, pues las más diversas cuestiones aparecen así susceptibles de ser consideradas como instintos. Bajo este aquelarre de nociones, Marmor hace sus mejores esfuerzos para brindar una diáfana definición:

> Generally speaking, most scientific definitions of instinct conceive of it as an inherited complex pattern of behavior, entirely automatic and unlearned, and comprising within its inherited scope the *cause* of an activity, its *goal*, the *behavior*, necessary to consummate it, and its *emotional concomitant,* if any. (1994, p. 4)

Volvemos a encontrarnos con una definición similar a la dada por James muchos años antes: patrones de comportamiento que no son aprendidos sino innatos, automáticos frente a un estímulo que anticipa la meta, así como el conjunto de conductas para la susodicha tarea. En dicha complejidad de procesos, puede haber o no un concomitante emocional, aspecto novedoso introducido por Marmor respecto a James.

Al parecer, la noción de instinto aparece ligada a la de impulso. Pero no se trata de un impulso cualquiera: no tendría sentido que un instinto sea una volición deliberada. El perro no delibera desde el plano de una meta-consciencia su olfateo territorial segundos antes de marcarlo con su orina, del mismo modo en que un ternero recién nacido no delibera ni planifica la succión de la ubre para alimentarse. Entonces, el instinto se corresponde, siguiendo a Bateson y James, estrictamente con pautas innatas de conducta, ligadas a objetivos que no necesitan ser deliberados, y que

poseen el fin primordial de la auto-conservación. Observemos una definición mucho más actual de "instinto", esta vez fraguada en las salas de Oxford:

> An innate propensity to emit relatively fixed response to a stimulus. Any natural and apparently innate drive or motivation, such as those associated with sex, hunger, and self-preservation. (Colman, 2009, p. 381)

Volvemos a encontrar la noción de impulso (*drive*), de carácter innato, preestablecido, que responde frente al problema que plantea desde el ambiente un estímulo para el organismo, y que tiene que ver con aspectos básicos de la existencia: hambre, autopreservasión. Colman también menciona el sexo. Desde luego, podríamos hallar en el ser humano aspectos, un nivel "instintivo" en lo que al sexo refiere: la erección de un hombre al contemplar una mujer atractiva es el resultado de un mecanismo que no se delibera desde el plano de la consciencia yoica, sino que el yo constata lo que está ya ocurriendo. Pero la sexualidad masculina es mucho más que experimentar una erección. Mientras en el mero animal quizás culmina allí lo que debe ser explicado -al menos en el caso del macho-, en el ser humano no es más que el punto de arranque (o acaso la punta fenoménica del iceberg conductual) de una adecuada exégesis de lo que denominamos "sexualidad".

¿Qué entender por sexualidad? La sexualidad es exclusivamente humana. Y ello es así porque implica mucho más que el despliegue y ejercicio de conductas físicas que implican el uso de los genitales. Ni siquiera se puede decir que en el ser humano la dimensión biológica de la sexualidad se remita únicamente a esto, puesto que la dimensión de la conducta sexual también implica desde flirteos hasta la creación de obras artísticas. La sexualidad humana, entonces, consiste en una dimensión de la personalidad en su conjunto: *'sexuality means a dimension of personality instead of referring to a person's capacity for erotic response alone'.* (Masters, Johnson & Kolodny, 1986, p. 5)

La sexualidad humana, en definitiva, no solo consiste, pues, en una dimensión de respuesta biológica, sino de la conducta en sus aspectos psicosociales, clínicos (en el sentido de ser abordable por una ciencia), y hasta históricos, cuestión que ha quedado demostrada en nuestros primeros capítulos. Se trata, como dicen los sexólogos, de una *dimensión de la personalidad.* USA ha sido el país donde el conductismo cobró mayor fuerza antaño: para esta corriente, la preferencia sexual no es otra cosa que una asociación más o menos compleja de reflejos. El individuo buscará repetir una experiencia de placer acorde a con qué sexo haya alcanzado experiencias de orgasmos. (Le Vay, 2011, p. 34)

De este modo, no habría -para el conductismo- mayor complejidad en explicar la orientación sexual humana que la conducta de la rata atrapada en la *Skinner box*, donde por medio de una palanquita presionada dentro de la jaula el animal aprende a desarrollar toda una serie de condicionamientos operantes. Ni los propios norteamericanos aceptan hoy estos planteos, debido a su rudimentaria naturaleza.

La más elemental definición de "sexualidad", incluso desde el campo de la sexología, no admite pues asimilarla a la realidad puramente animal. Entonces, siguiendo a Bateson, e hilvanándolo con los planteos aquí presentes, el instinto no da una respuesta al hombre: en su lugar adviene el universo de la cultura (sistema de permisiones y prohibiciones, lo que hemos llamado la *Ley*), así como una situación de indefensión primordial sin precedentes en el reino animal, que hace del *otro* alguien de primer orden para la propia supervivencia desde que nacemos. La *dialéctica con el otro* es lo que en el ser humano toma las riendas de aquello que otros seres vivientes poseen resuelto con el instinto. Para el animal no hay *un otro humano*. Y esto nada tiene que ver con la constatación de una presencia ajena por parte de aquellos animales con un cerebro más o menos complejo: la presencia de su amo para el perro -aquel que le da su ración de alimento- no es la de un *otro humano* sino la de un agente proveedor y satisfactor de necesidades (afirmación que no convencerá a los animalistas, desde luego).

Hechas estas salvedades conceptuales, nadie en su sano juicio puede afirmar que la sexualidad humana sea meramente un instinto o conjunto de los mismos. A esto no lo sostenemos únicamente desde el terreno del psicoanálisis (al que muchos atacan como pseudo-ciencia), sino que podemos estar de acuerdo con un investigador en biología y genética como Dean Hamer, cuando desde su llaneza anglosajona nos dice:

> Personally, I don't see why people are so interested in what happens in the barnyard; sometimes it seems they are more interested in how animals have sex that how we do. The fact of that matter is that there is no good animal model of human heterosexuality, let alone homosexuality. Pigs don't date, ducks don't frequent stripper bars, and horses don't get married. (...) Animals don't speak, write love songs, build churches, or do a lot of other things that we consider most worthwhile. (1994, p. 213)

Dean Hamer -que no proviene del mundo humanístico, sino de la ciencia biológica y experimental-, con la simpleza que caracteriza a los anglosajones cuando escriben y conceptualizan, simplemente nos está diciendo (con un estilo que parece explicado a los niños con ejemplos risibles), que la dimensión de la cultura y de lo simbólico toma las riendas de la vida anímica del hombre de un modo inusitado respecto a todo el resto del reino animal. Hamer es muy diáfano: no existe forma de asimilar la vida anímica y sexual del ser humano al instinto sexual de los caballos, los patos, los cerdos o los monos. Muchos científicos, con la excusa de enunciar algo sobre el hombre, simplemente terminan ocupándose de aquellos, mas no del ser humano como tal.

Freud -por muy buenos motivos- no hablará de instintos, sino de “pulsión” (*Trieb*). La pulsión, en tanto impulso que parte desde lo más biológico en el hombre, a diferencia del instinto, no puede ser pensada sin la *Vorstellung*, sin la representación psíquica que compone la cadena del deseo y su unión, en el borde de lo psíquico, con la energía pulsional. La *Vorstellung* es la traducción simbólica a la instancia psíquica de aquel impulso que partió desde lo orgánico.

Habiéndonos referido antes a la *Vorstellung*, ha llegado el momento de mencionar que el sujeto, desde el psicoanálisis, ha sido pensado radicalmente como el efecto de una combinatoria significante, es decir, como una combinatoria de *representaciones* (*Vortstellungen*). El psicoanálisis vino a profundizar una vieja idea ya planteada por el más grande pensador de la Ilustración: Immanuel Kant. En sus lecciones sobre antropología (en tanto ciencia del hombre sistemáticamente desarrollada), Kant había planteado un siglo antes que Freud que en la interioridad humana pocos puntos del "mapa de nuestro espíritu" se encuentran iluminados y abiertos a la consciencia: en el hombre se halla todo un campo de "representaciones oscuras", el cual es el mayor de los terrenos ignotos de su existencia como ser. El hombre no se conoce a sí mismo tal cual es, sino que se da a la consciencia en función de los juegos y desvaríos de su propia experiencia interna. (Kant, 2004, pp. 35 ss.)

Lo que Kant descubrió desde el punto de vista del conocimiento y sus condiciones de posibilidad, lo que pudo pensar acerca del sujeto cognoscente, Freud vino a pensarlo posteriormente desde la perspectiva del deseo y sus avatares. Brentano (maestro de Freud) agregará que eso que modernamente llamamos "alma" es en verdad el substrato sustancial de las representaciones y experiencias internas. (1935, p. 20) En la representación no se trata solamente de aquello que es representado, sino del *representar* mismo: dicho objeto representado de este representar es el *objeto psíquico intencional*. (1935, pp. 82-83)

Fue el psicoanalista francés Jacques Lacan el que logró homologar el concepto de *representación* (estrictamente psíquica) con el moderno concepto de *significante* proveniente de la lingüística estructuralista de Saussure. En su seminario de fines de los años 50 *El deseo y su interpretación*, Lacan postulará que la representación es estrictamente homologable a la noción de *significante*, noción extraída de la lingüística estructuralista. (pp. 33 ss.)

En psicoanálisis, la representación es aquello que queda inscripto psíquicamente a partir del objeto de deseo y su ausencia, y aquí debemos distinguir dos aspectos de lo mismo: una cosa será la representación en tanto contenido inscripto psíquicamente -en el repertorio de todo el rango sensorial que ya posee el infante-, y otra la investidura, la catexis de dicha huella de inscripción con energía pulsional. Vemos en esto último una clara línea de continuidad entre Brentano y Lacan. En la experiencia de inscripción de los primeros acontecimientos intersubjetivos, aquellos que lanzan a la existencia humana al propio psiquismo del pequeño infante, aquel que oficia como agente y alteridad es el otro, el semejante. El contacto y la dependencia con el semejante (la madre) es lo que irá constituyendo el *mapa del espíritu* -si se nos permite la figuración kantiana- del niño. De este modo, la *Vorstellung*, en psicoanálisis, es la bisagra entre lo somático y lo psíquico. Esto no se trata de un osado dualismo mente/cuerpo (como algunos detractores del psicoanálisis creen, como ser Mario Bunge), sino que se trata de una delimitación formal y conceptual como nunca antes se había llevado a cabo en la empresa de una comprensión radical del sujeto humano. No debe ser visto como una división ontológica, sino como un *continuo* entre lo físico y

lo mental. Lacan supo darse cuenta de que Freud, aunque no pudiera expresarlo en tales términos, estaba razonando ya en términos estructurales respecto a las nociones de representación y deseo, y que con Freud podemos comprender al sujeto como una estructura que resulta ser una combinatoria de significantes a partir de las vicisitudes respecto al deseo del otro.

Vayamos viendo las implicancias y efectos de todo esto, planteos que exceden con creces a la noción de instinto: si el deseo es el proceso de una cierta forma de encuentro entre pulsión y significante, entre la energía vital y la forma de inscripción psíquica de toda una combinatoria de representaciones que hacen enlace con las experiencias y afectaciones propiciadas por el *otro*, tendremos, así, todo un despliegue potencial que excederá la realidad instintiva del mero animal, donde podremos ver la enorme plasticidad del deseo y subjetividad humanas.
Así, en el inefable proceso de evolución, por algún motivo que aún no entendemos bien, el instinto ha dejado su lugar a la pulsión y al deseo, que forman alianza con lo simbólico. Sostiene **Kojève** (un destacado pensador ruso de la dialéctica hegeliana, de quien Lacan fue alumno y epígono):

> (...) es humano desear lo que desean los otros, porque lo desean. Así, un objeto totalmente inútil desde el punto de vista biológico (tal como una condecoración o la bandera del enemigo) puede ser deseado porque es objeto de otros deseos. Tal Deseo sólo es un Deseo humano, y la realidad humana en tanto que diferente de la realidad animal no se crea sino por la acción que satisface tales Deseos: la historia humana es la historia de los Deseos deseados. (1999, p. 14).

Kojève nos permite comprender el lugar del deseo en la dialéctica de la historia del hombre. Piénsese por ejemplo en el campo que en esta obra nos convoca: las perversiones. ¿Tendría sentido hablar de perversión en los animales? Claro que no, del mismo modo en que sería absurdo codificar la lucha entre ejemplares de la misma especie animal como crimen, o de adulterio la diversa cópula del macho con hembras. Esto es por la sencilla razón de que el animal, dado que está anclado al instinto, no puede experimentar algo que el sujeto humano sí puede: el desarraigo respecto a la ley humana y al orden de lo simbólico del mundo humano del cual forma parte y de los *deseos deseados* de los otros.
Los norteamericanos no suelen distinguir entre el *drive* y el *Trieb* freudiano (dado que la edición británica de la obra de Freud no distingue correctamente entre *instinto* y *pulsión*), y las más agresivas críticas hechas hacia el psicoanálisis (como las del argentino **Mario Bunge**) parten de este craso error fundamental, a decir verdad, de leer a Freud en inglés. El mundo anglosajón ha tendido a equiparar el concepto freudiano de *Trieb* con el de *instinto* (*instinct*), a veces homologándolo a una vaga noción de "impulso", para la que los anglosajones se sirven asimismo del término *drive.* Algunos, como Andrew Colman (autor del *Diccionario de Psicología* más consultado en aquellas latitudes) son conscientes de que Freud hablaba de *Trieb* y no de instinto, pero se detienen meramente en hacer la acotación lingüística, y terminan

asimilando lo novedoso del concepto de pulsión a una noción genérica de "instinto". Colman afirma que el *drive* es simplemente en psicoanálisis otra forma de referirse a "instinto". Veamos entonces cómo define este experto el término *drive*:

> Any internal source of motivation that impels an organism to pursue a goal or to satisfy a need, such as sex, hunger, or self-preservation. (...) In psychoanalysis, another name for instinct. (2009, p. 227)

Nos preguntamos: ¿qué diferencia hay entre definir así el *drive* de la literatura técnica inglesa -con el que Colman pretende acotar que sirve para saber que Freud hablaba de *Trieb*, y el *instinto* a secas...? Ninguna. Por lo tanto, para las academias anglosajonas, básicamente Freud hablaba de impulsos instintivos, de *drives*, vaporosa noción de impulsos en el hombre donde el *Trieb* es meramente una equivalencia lingüística foránea y anecdótica, en donde se pierde toda su semanticidad novedosa en el uso que Freud le brindaba. Tampoco Judd Marmor -desde Norteamérica- era consciente de semejante y necesaria distinción (1994, pp. 5 ss.)
Como es de esperar, dado que el *Trieb* freudiano es un concepto base para el resto del edificio psicoanalítico, al ser empleado por estas manos incautas, se mancomuna con toda una serie de errores que simultánea y sucesivamente se potencian entre sí, con nefastas consecuencias. Así, finalmente, para los anglosajones, el inconsciente es un repertorio de *instintos reprimidos*. (Colman, 2009, p. 792) Nada más erróneo que ello. No deja de asombrarnos cómo estas academias, en este caso Oxford o Harvard, las mejores del mundo, no se detienen en el acto de reproducir toda una serie de errores y clichés.

Dado que el psicoanálisis ha sido puesto entre paréntesis desde hace tiempo como una pseudociencia, algunos podrían alegar que el concepto de pulsión es pseudocientífico, y que hemos perdido nuestro tiempo efectuando todas estas exégesis y disquisiciones hasta aquí planteadas. Si el concepto de pulsión no gusta, creemos válido poder hablar de energía nerviosa, energía electroquímica cuyas vías de cauce son los sistemas psicofísicos que constituyen los distintos niveles de complejidad del ser humano en tanto máquina biológica altamente desarrollada.

Otro cliché frecuente que debemos derribar es el de acusar a Freud de ser un *pansexualista*, es decir, de reducir toda la existencia humana al *sexo*. Quienes imputan esto a Freud componen el más divergente espectro ideológico y filosófico: lo han imputado desde los bolcheviques y marxistas procaces, figuras de las ciencias duras como Mario Bunge, hasta los moralistas católicos, así como los neopositivistas y materialistas más variopintos. También las feministas han dicho lo suyo, como la legendaria Simone de Beauvoir, quien afirmó que Freud teorizaba a la mujer como un "hombre mutilado". (2011, p. 46) No queda detrás el psicólogo y padre del concepto de homofobia, George Weinberg, quien haciendo una lectura difusa de Freud, lo acusa

de dejarse llevar por “prejuicios judeo-cristianos” inconscientemente asimilados. (2010, pp. 22-29)
Arremeter contra Freud sobre la base de ciertos subterfugios ha sido y sigue siendo un buen negocio para muchos. Ya hemos visto que la teoría freudiana no es una teoría de reducción de la subjetividad humana a un repertorio básico y rudimentario de *instintos sexuales animales*. Ya hemos atisbado, también, que el enfoque que Freud le da a la sexualidad humana, lejos de ser una reducción animal del sujeto humano en toda sus características antropológicas, vemos al sexo, en todo caso, redimensionado en el plano de la propia existencia humana, la cual es única y propia de eso que llamamos *hombre*. Si Freud hubiese querido suscribir a una reducción antropológica del hombre a la pura existencia animal, le hubiese bastado con el más básico de los mecanicismos de su época, o hubiese derivado en el conductismo de Watson. No es el caso.
Así pues, estamos del lado de Merleau-Ponty cuando éste plantea que Freud, lo que hace precisamente, es reintegrar la sexualidad a la totalidad de la existencia humana. Es cierto que Freud da plena importancia a lo que podríamos denominar una "infraestructura sexual" en el sujeto, pero en el hombre -entendido como sujeto-, eso que denominamos *sexualidad* es una estructura, un todo psicofísico cargado de historia viviente, y es por ello que la sexualidad guarda las claves de la vida de un ser humano. Mediante la estructura de la sexualidad, en esa "zona vital" entre el afecto y la representación, el hombre se proyecta hacia el mundo y hacia los otros, posicionándose en la existencia con su propio cuerpo. (Merleau-Ponty, 1994, pp. 171-190)

Estamos a más de un siglo del inicio de la carrera freudiana, y aún éste continúa siendo mal conocido y reproducido con dicha imagen cargada de errores. No obstante, el mundo filosófico escocés ha sabido reparar en este desvarío. Dice el filósofo **Alasdair MacIntyre**: [Freud vio] *'intentions and purposes where the pre-Freudian would have seen only causes, and seeing causes where the pre-Freudian would have seen none'.* (1976, p. 52). MacIntyre está algunos pasos adelante respecto a los ingleses y norteamericanos cuando utiliza el término *intention*, pues ya sólo con eso de desliga del legado y peso de un gran error. Freud constata la existencia de efectos allí donde el pensamiento pre-freudiano veía sólo causas, y causas donde aquel nada veía. Como se dice coloquialmente: *el hombre no es dueño de su casa*, de que ese "yo" cartesiano que *duda* de todo excepto de que está dudando, aferrado en una suerte de *self,* y que tal instancia de la consciencia no es más que una cáscara de nuez en el mar de misteriosas actividades anímicas inconscientes. Porque debajo de las certezas yoicas y cotidianas tenemos allí, cimbrando, el magma de una inconsciente causalidad psíquica que nos sobredetermina todo el tiempo.

A esto lo ha dicho más sofisticadamente **Lacan** cuando se preguntaba frente a su auditorio francés *cuál es el grado de autonomía dentro del hombre.* El pensamiento clásico y el humanismo que se desprende del antropocentrismo renacentista han

sostenido que *el hombre es la medida de todas las cosas*, pero: ¿dónde está su propia medida, acaso en un *hombre dentro del propio hombre*, en una especie de homúnculo yoico? Si el hombre se supone es este homúnculo dentro del hombre para el antropocentrismo, Freud entonces se dio cuenta que *el hombre no está completamente en el hombre,* dirá Lacan. (1992, pp. 103-122)
Es decir, la medida del hombre está lejos de ser su consciencia yoica, momentánea, contingente, endeble, inquietantemente versátil, la cual se ve pasmada y emboscada en la falta de coincidencia y múltiples hiancias entre su devenir y su presunto principio de identidad invariable. Plantea claramente Freud en 1929:

> (...) Normalerweise ist uns nichts gesicherter als das Gefühl unseres Selbst, unseres eigenen Ichs. Dies Ich erscheint uns selbständig, einheintlich, gegen alles andere gut abgesetzt. Daß dieser Anschein ein Trug ist, daß das Ich sich vielmehr nach innen onhe scharfe Grenze in ein unbewußt seeliches Wesen fortsetzt, das wir als Es bezeichnen, dem es gleichsam als Fassade dient, das hat uns erst die psychonalalytische Forschung gelehert (...) (1965, S. 66).

> (...) Normalmente no tenemos más certeza que el sentimiento de nuestro sí-mismo, de nuestro yo propio. Este yo nos aparece autónomo, unitario, bien deslindado de todo lo otro. Que esta apariencia es un engaño, que el yo más bien se continúa hacia adentro, sin frontera tajante, en un ser anímico inconciente que designamos «ello» y al que sirve, por así decir, como fachada: he ahí lo que nos ha enseñado —fue la primera en esto— la investigación psicoanalítica (...) (1992, pp. 66-67)

Si vemos a Freud desde una óptica estructuralista, lo que podemos sostener, es que el hombre se encuentra *sobredeterminado* por la función simbólica (Auzias, 1969, p. 142); el símbolo se transforma así en un a-priori que lo estructura. No un a-priori biológico innato, sino instalado en su vida de relación con el *otro*.

En psicología evolutiva, al menos desde las muy importantes investigaciones llevadas a cabo por **René Spitz** (1985), sabemos que, a diferencia del animal, en el humano tenemos, por un lado una línea de *maduración* (todo lo que posee de innato nuestra configuración biológica, todos los factores heredados y sus respectivos cambios progresivos), y por otro, una línea de *desarrollo* (las modificaciones y saltos cualitativos que la influencia ambiente y el aprendizaje ejercen sobre la línea de maduración). Spitz planteará que existe una patología del desarrollo cuando la maduración no logra *sincronizarse* con el influjo del desarrollo, produciéndose una integración anormal entre ambas. (pp. 43-44).
Podríamos plantear -yendo desde los antedichos planteos- la pregunta de si la homosexualidad no es acaso una *estructura compensadora* en el sujeto. Esta es una hipótesis que amerita ser especificada. Una "estructura compensadora", según Spitz, es un nivel de integración estructural producido ante el desfasaje de la maduración y del desarrollo, cuando éste no acompañó a la maduración en su momento.
¿Por qué decimos esto? En el mundo del psicoanálisis se ha solido hablar de la *madre todopoderosa*, aquella que impide al niño acceder a los lineamientos y parámetros generales de la cultura, aquellos que con base en una diferencia anatómica significante elemental de los sexos biológicos (varón/niña) permitirán, en un registro simbólico,

acceder a la ley psíquicamente estructurante que regula los intercambios (exogámicos, no-incestuosos), y la orientación del deseo en la intersubjetividad en el seno de una comunidad humana, es el tipo de figura que en el psicoanálisis hallamos implicada en la sexuación del futuro sujeto perverso. En un psicoanálisis más clásico, previo a los aportes del estructuralismo antropológico tomados por **Jacques Lacan** de otras disciplinas (antropología, psiquiatría, lingüística, cibernética, fenomenología), esto no sería otra cosa que el Edipo, la castración y el modo de atravesarla. Lacan hará de la constitución del sujeto un entrecruzamiento entre lo biológico más allá del símbolo, lo pulsional (lo real), y el repertorio imaginario del mundo psíquico del hombre, con su reestructuración a partir de la cultura y el lenguaje:

> (...) para Lacan, *el otro* no es sólo la otra persona, sino también ese ordenamiento del lenguaje que simultáneamente crea en el sujeto la cultura transindividual y el inconsciente. (...) el lenguaje del inconsciente es reconocido como *lenguaje, y la presencia del otro viene situada en ese complejo lingüístico.* (Broekman, 1979, p. 136).

Esta es la diferencia entre el *otro* -con minúscula- y el *Otro* ("Autre" en francés). *Senso stricto*, ingresar en el campo de la cultura es la elaboración (psíquica) de "estructuras de relaciones" (Auzias, 1969, p. 145). La humanización del infante, digamos, requiere que el símbolo "triunfe" por encima de la naturaleza. "Edipo" en tanto complejo es algo que se halla híper banalizado en nuestra cultura. Cualquiera habla de Edipo, incluso las figuras de la farándula de la Tv, o ciertos críticos del psicoanálisis -como Bunge-, que transforman los planteos psicoanalíticos en irrisorias caricaturas dignas, no de una crítica acerca de una teoría sobre el sujeto, sino de un repertorio de clichés desventurados. Pero cuando hablamos de Edipo, no estamos hablando de otra cosa que la articulación psíquica, mediante rudimentos simbólicos de la vida anímica del hombre, de las relaciones de filiación, prohibición del incesto y de socialización. Es decir, de los pilares básicos para emerger al mundo de lo humano, y de cómo esto se articula psíquicamente. (Chazaud, 1976, p. 29). Hablamos del pasaje de lleno desde la mera existencia biológica y balbuceante al universo de las prohibiciones (incesto) y reglas exogámicas. En definitiva, lo que Freud hace recurriendo al mito de Edipo es inscribir al deseo humano (en tanto expresión de búsqueda de identidad moderna) en el seno de una ley que posee dos caras: alianza y filiación. (Roudinesco, 2003, p. 96)

Pero debemos aclarar qué entendemos aquí por "simbólico". Aquellos formados en ciencias biológicas son quizás reticentes, presentan cautos resquemores a hacer del hombre una *criatura simbólica*. Lejos de plantear nosotros aquí un reduccionismo, o, como diría Bunge, "un culto al símbolo" (como hacen los postestructuralistas), entendemos que lo biológico es el asiento de la posterior vida anímica del hombre, atravesada, esto sí, por *lo simbólico*. Si bien las escuelas y teorías sobre el símbolo y lo simbólico son muy numerosas, optamos por la moderna antropología cerebral que ya hemos mencionado, la que plantea que el símbolo es una extensión de los propios sistemas biológicos internos, una *herramienta* del pensamiento, mediante la cual la

mente, al operar y valerse de ella, conecta con el entorno social y cultural. (Bartra, 2007, p. 63, pp. 132-133). En definitiva, ya como planteaba Hegel, hablamos de *mediación*. Pero ya no se trata de una mediación de *la experiencia de la vida de la consciencia*, sino de la sobredeterminación de la vida del hombre por lo inconsciente que hay en él.

Resulta revelador lo que sucede a este respecto con los niños salvajes que han sido abandonados a su suerte por el destino en selvas o bosques en contacto con animales desde muy temprana edad, y luego son encontrados por años después. Estos niños, que han crecido al margen de un mundo humano y de un otro humano, poseen una imagen unificada de su cuerpo de modo tal que son capaces de correr y dar saltos de gacela, beber agua a lengüetazos, desenterrar carroña del suelo o dejar colgar la lengua fuera de la boca mientras comen echados en el piso. En estos casos, el *otro* (animal) ofrece a estos sujetos una posibilidad de asimilación de rasgos, pero en lugar de efectuarse esto por simbolización, se realiza mediante asimilación escópica (por la mirada). En ocasiones en que otros humanos los han encontrado y llevado a la civilización, su capacidad de asimilar el lenguaje es muy limitada en la mayoría de los casos, y asimismo no son capaces de reconocer su imagen en un espejo, o de sentirse captados por la mirada de otro ser humano, ni tampoco en buscarla. (Maleval, 2005, pp. 159 ss.) Para aquel que ha quedado por fuera de la simbolización y de la cadena significante, la mirada del otro no resulta un objeto perdido a ser reencontrado (como ya es capaz de hacer el bebé en el primer año de vida según ha demostrado Spitz).

Los soviéticos, mediante una línea de investigación totalmente distinta, arribaron experimentalmente a la conclusión de que el lenguaje y lo simbólico estructuran la percepción: la participación del lenguaje en la actividad mental desencadena todo un enriquecimiento cualitativo en la evolución de la percepción humana, a decir verdad:

> (...) la asociación de la palabra reestructura de raíz el proceso perceptivo, permite diferenciar con mayor nitidez las imágenes, basándose no en indicios sueltos, sino en el complejo carácter objetivo de los mismos (...) bajo el influjo del lenguaje la percepción infantil se reestructura radicalmente transformándose en percepción objetiva, compleja y concreta. (Luria, 1984, pp. 107-108)

Con los planteos de la actual neurociencia, así como de la antropología cerebral, sabemos que el cerebro humano posee las denominadas "neuronas espejo": células motoras y visuales que se activan cuando percibimos al otro realizando una acción. En tanto base neural, son indispensables en tanto partida de las formas sociales de reconocimiento, es el soporte biológico donde se procesa la información social. (Bartra, 2007, pp. 111-112).

Lacan, en los años 30, ya había propuesto su célebre artículo sobre el "estadio del espejo", proceso emergente ya entre los 6 y 18 meses de vida, donde básicamente se plantea la irrecusable presencia del otro en tanto soporte y captación de la unidad corporal propia, (inferido del hecho de que el niño puede reconocer ya su propia

imagen en un espejo). Es gracias al otro que el niño anticipa lo que será el dominio y aprehensión de la propia unidad corporal mediante pura identificación primaria, base de las ulteriores identificaciones secundarias. A partir de la percepción del semejante, se produce una plena estructuración psíquica y biológica, y se sientan las bases del yo, el "yo ideal". (1989, pp. 86-93). Hoy sabemos algo muy interesante, y que demuestra que algunas tesis del psicoanálisis han sido subestimadas con cierta displicencia: las neuronas en espejo (un tipo peculiar de neuronas, que a diferencia del mono en el ser humano se hallan en la corteza motora pero fundamentalmente en el hemisferio izquierdo), se conectan directamente con el lenguaje, en particular con el área de Broca (área 44 de Brodmann en el encéfalo). (Kolb & Whishaw, 2006, pp. 596-597) (Purves *et. al*., 2008, pp. 446-447).

Esto significa que movimiento captado del otro y el lenguaje se mancomunan ya en la temprana vida anímica del ser humano. La experiencia del hombre es *experiencia simbolizada mediada por el otro*. Quizás eso es lo que había intuido Hegel con las herramientas a su alcance en el siglo XIX a la hora de pensar el *sujeto*:

> Der Geist fängt vom dem Äußeren nur an, bestimmt dies und verhält sich fernerhin nur zu sich selbst und zu seinen eigenen Bestimmungen. (2009, S. 80)

> El espíritu empieza sólo por lo exterior, determina esto y, además, sólo se relaciona consigo mismo y con sus propias determinaciones. (2009, p. 81)

El corolario extraído de esto es que el otro humano es *un otro estructurante,* el otro me estructura de manera arcaica y primordial, no sólo en la adquisición de identidad, usos de cultura y juegos de lenguaje, sino en la propia captación de la unidad corporal psíquica imaginaria, base de toda simbolización a posteriori. En el caso del ser humano, esta situación de dependencia vital del otro se denomina *anaclisis*, la cual implica al pecho materno y su leche como primer objeto de deseo. (McDougall, 1987).

Así, la neuropsicología y la antropología destruyen ese constructo romanticista del *buen salvaje* de Rousseau, en donde la civilización corrompería una suerte de naturaleza humana pura, sin mácula, pre-civilizatoria y pre-social en el hombre. La civilización, con sus dones y también sus desgracias, simplemente *subjetiva* humanamente al pequeño ser humano: le brinda un ordenamiento simbólico que lo humaniza, y ese es el salto cualitativo entre la carencia de una pauta innata (lo señalado por Bateson) y el orden de la cultura. ¿Qué sería del hombre sin su vida simbólica? *Un desterrado de la realidad*, al decir de Cassirer (2009, p. 63). Sin el símbolo, el ser humano quedaría confinado a estar impedido de *lo posible*, sería tan sólo una criatura apegada a lo concreto (al igual que el mero animal), sin pautas que le permitan aspirar a soñar con universales que puedan mediar entre él y el otro, o entre él y su tierra, a degustar el mundo con conceptos y mediaciones de representación. Devendría en un *outsider del espíritu*.

Por otro lado, cuando hablamos de *estructura*, hablamos de un modelo abstracto para comprender mejor el tipo de organización en el que el psiquismo deviene durante el desarrollo, su dinámica, su economía interna, así como sus mecanismos esenciales en conexión con pulsiones internas y las demandas de la realidad. La estructura, noción altamente abstracta tomada de la lingüística, del formalismo lingüístico ruso y del Círculo de Praga para ser reformada en París a mediados del siglo XX, refiere, pues, a un sistema *virtual* basado en reglas formales, recurrentes, que organizan una producción operativa dentro del conjunto de dicho sistema (Lyotard, 1977, p. 335). La estructura es un modelo de intelección abstracto, en este caso de lo psíquico, aunque su ontología es discutible.

Si deseáramos hablar de un modo más *aggiornado* acerca de la estructura, podemos distinguir entre "estructura" y "mecanismos" dentro de un sistema, en donde mientras que la estructura consiste en una colección de relaciones entre componentes de un sistema, el mecanismo consiste en los procesos del sistema que producen o impiden un cambio en la totalidad. (Bunge, 2004, pp. 38-39). Recurriendo a la moderna cibernética de la mente, podemos -y esto es una hipótesis a seguir siendo pensada- relacionar lo que hemos llamado *mecanismo psíquico* con lo que la cibernética denomina "recurso". La mente es un sistema que permanentemente se halla en renovación, es una estructura viviente (o mejor aún: sistema de estructuras vivientes) que se auto-reestructura permanentemente. Sin embargo, el cambio no es azaroso: se prosigue con parámetros que han quedado consolidados, o algunos incluso son innatos. Así, los recursos son "funciones" reguladoras, las cuales algunas son asignables a zonas específicas del cerebro, pero otras en cambio son una compleja asociación de actividad de zonas distantes del mismo, y que al mismo tiempo que se retroalimentan entre sí en una compleja red de circuitos neuroeléctricos. (Minsky, 2010, pp. 40 ss.) Por ejemplo, hoy sabemos que los sistemas visuales de nuestro cerebro reciben muchas más señales del propio cerebro que de nuestros ojos. (Minsky, 2010, p. 198). Es decir, nuestra mente coloca, deposita mucho de nuestros procesos internos a esa información procesada que recibimos desde afuera, y todo ello emerge, aflora y es vivida como *experiencia subjetiva*. Ello implica que la percepción humana es mucho más que una mera aferencia sensitiva, sino que se trata de una compleja integración de procesos traducidos en parte como experiencia vivida.

Todo esto escapa a los dominios de nuestra consciencia: nuestro yo consciente es como la superficie del agua que se agita en pequeñas vibraciones en su superficie cuando la contemplamos, pero a la vez que vemos eso debajo hay agitados procesos de todo tipo de los que no tenemos noticia. *"(...) aquello de lo que somos menos conscientes es precisamente lo que nuestras maravillosas mentes hacen mejor",* afirma Marvin Minsky (2010, p. 194).

En otros términos (que nosotros creemos compatibles con lo anterior), decimos junto a Lacan que *la consciencia del hombre lejos está de agotar su subjetividad*. En nuestro caso, el sistema con el que estamos tratando es el "sistema psíquico". El psiquismo humano, digamos sencillamente a nuestra gama de lectores, es una estructura viviente que busca la mejor *homeostasis* posible (la necesidad de un continuo y muchas veces delgado equilibrio dinámico) entre las pulsiones internas, el juego simbólico interno y el afuera de la realidad. En mejores palabras: el psiquismo siempre debe bregar por mantener un equilibrio dinámico ante permanentes conflictos que van desde la realidad biológica intra-orgánica a las exigencias del entorno y la cultura. A esto, Lacan lo denominaba "función restitutiva de la organización psíquica": una constante regulación homeostática. (Lacan, 1992, pp. 87-102).

Uno de los mayores desafíos de las disciplinas que estudian la mente/cerebro hoy, es el investigar si acaso existe en el cerebro algo semejante a un "mecanismo interpretador" que traduzca códigos neurales en símbolos culturales, dado que de los procesos electro-químicos neurales no podemos inferir códigos semánticos. Dado esto, se podría sostener que son las estructuras lingüísticas aquellas que ofician de puente entre el cerebro (biología) y la cultura. (Bartra, 2007, p. 55). No todo el repertorio de las pulsiones tiende a la reafirmación de la vida. Existe un aspecto de dualidad inherente a la pulsión de vida, que Freud supo inteligir a través de su labor clínica con pacientes, y lo denominó Tánatos, la pulsión destructiva de muerte. Esto se halla conceptualizado en uno de los textos más altos de Freud, *Más allá del principio de placer.* La pulsión de muerte se manifiesta en cómo ella nos conmina a la compulsión de repetición de actos destructivos, nocivos, que en vez de poseer fuerza integradora y en lugar de tender a la satisfacción, tienden a la disgregación y a la muerte de lo vivo. Esta pulsión tiende a anular el estado de tensión propio del sujeto en tanto éste es una compleja maquinaria viviente, y tiende a devolverlo al estado de lo inorgánico, quitándolo del estado meta-estable del que hablaba Simondon. Quien mejor ha pensado, a mi parecer, eso que en psicoanálisis se ha denominado "pulsión de muerte" es precisamente el cibernetista **Gilbert Simondon**. No se trata de que existan dos pulsiones “simétricas” (de vida y de muerte, Eros y Tánatos, como si fueran dos elementos separados contrapuestos o dos meros pares antitéticos), sino que la pulsión de muerte, Tánatos, lo destructivo, es lo que la propia pulsión de vida alcanza en *el límite dinámico de su ejercicio*: al desplegarse en su ejercicio, la pulsión de vida como proceso alcanza un límite, y ello es precisamente la pulsión de muerte. (Simondon, 2009, p. 251) Este límite dinámico, entonces, es el *goce*. El goce es una noción que en psicoanálisis -sobre todo desde Lacan- incluye mucho más que la noción de satisfacción y de placer (el goce no es el *gozo*): el despliegue de lo pulsional nunca es unívoco, y lleva aparejado inherentemente lo tanático.

Avancemos así, pues, en nuestra conceptualización y análisis del goce perverso, tópico que nos convoca.

## Cáp 12) Kinsey: Ganímedes se vuelve estadístico.

*La estadística es la herramienta del que renuncia*
*a comprender para poder manipular. Cuando el individuo*
*encaja en estadísticas ya no sirve para novelas.*
Nicolás Gómez Dávila.

Tal como hemos visto, lo que tenemos hasta ahora es el desarrollo de conceptos, taxonomías, tesis explicativas que van conformando la estructura de un saber psiquiátrico, cuestión que respondió históricamente a las demandas de las nuevas estructuras y aparatos del Estado europeo moderno.

Pero todos estos tratamientos y planteos, en líneas generales, consisten en una serie, en una auténtica urdimbre teórica que se basó en apreciaciones cualitativas, en un sofisticado edificio de agrupaciones y conceptos que intentó mentar la existencia de tipos de individuos y tipologías de la personalidad del universo de lo mental en general. Todo aquel bagaje europeo cruzó el océano Atlántico y se arraigó también profundamente en Norteamérica, donde (como ya hemos mencionado) la Psicología del Yo y la psiquiatría se nutrieron, no sólo de clásicos como von Krafft-Ebing o Havelock Ellis, sino de Freud, para crear enfoques adaptacionistas de la conducta humana.

Pero en los años 40 del siglo XX advendrá un cambio, una ruptura de fuste con todo lo anterior. Se tratará del fenómeno emergente de un nuevo panorama: ya no el del sujeto inmerso y atravesado por instancias taxonómicas de profesores universitarios o de peritos que respondían a demandas forenses como von Krafft-Ebing. Ahora, lo que tendremos, es el advenimiento de un sujeto colocado y presentado en el orbe de la dimensión estadística; una *representación aglutinada*, la imagen estadística de un repertorio de conductas sexuales y humanas a partir del estudio de muestras poblacionales preseleccionadas. Y es aquí donde viene el rol protagónico del norteamericano Alfred Kinsey, cuya labor, según se llegó a decir en su tiempo, *hizo por el sexo lo que Colón hizo por la geografía*.

Kinsey no fue ni psiquiatra ni psicólogo, sino que se trató de un biólogo estudioso de las plantas e insectos, un entomólogo, y asimismo un educador que confeccionó la primera investigación estadística en sexualidad humana realizada por el hombre, y quien toda su carrera se había dedicado previamente al estudio de plantas y su taxonomía en el marco de la Universidad de Harvard y Bloomington (Indiana). Durante años, Kinsey estudió a un tipo de avispa que resultaba una plaga para los robles y los rosales. ¿Cómo y por qué alguien que estudiaba insectos y plantas culmina realizando una investigación estadística sobre sexualidad humana? ¿Dónde estuvo el punto de demanda, a qué intereses respondía Kinsey? Kinsey respondía a la Universidad de Indiana, así como a la Fundación Rockefeller, de donde salieron los fondos para su investigación. (Kinsey *et al*., 1948, p. 3)

Un cierto día del año 1938, la Universidad de Indiana decidió crear un grupo interdisciplinario para el estudio y exposición del matrimonio: filósofos, expertos en ética, profesores de derecho, sociología y medicina. De la mano del enfoque biológico, allí estaba Kinsey, conformando el *staff* académico interdisciplinario.
Según Kinsey, hasta ese momento los expertos habían hecho todo tipo de afirmaciones sobre la sexualidad humana sobre la base de una enorme carencia: afirmaban qué era "normal" y "anormal", pero jamás habían definido y estudiado qué es la "normalidad". De este modo, Kinsey aseverará que los expertos clásicos y modernos en la materia simplemente hacían proyecciones abstractas de sus propios presupuestos personales acerca de la conducta del hombre. Él y sus colegas terminarían fundando el *Institute for Sex Research* en la Universidad de Indiana.
Su intención inicial fue recopilar relatos de experiencias sexuales de 100 mil personas seleccionadas de diferente procedencia étnica, social, educativa y religiosa, donde también se incluyeron prostitutas y presos, cuya gran mayoría provino en su conjunto de la costa este de USA. En la práctica, sólo se completarían 20 mil. La muestra final sería de 5 mil 300 varones estadounidenses (Bronski, 2011, p. 178)
A estas personas (mayoritariamente población blanca, uno de los defectos más acuciados de la investigación de Kinsey) se les hacían entrevistas que duraban entre 90 minutos y 2 horas, aplicando de 350 a 500 preguntas sobre las experiencias sexuales del sujeto entrevistado, como ser a qué edad creció el vello púbico, las técnicas personales de masturbación o si había mantenido contacto sexual con animales.
La investigación duró casi 10 años. Cuando se publicó el primer libro que revelaba el análisis cualitativo de los datos obtenidos, en 2 meses se produjeron más de 200 mil ventas. Mencionamos escuetamente algunos de las conclusiones más relevantes: cerca del 90% de los hombres practicaban usualmente la masturbación. Alrededor del 37% de la muestra poblacional de hombres blancos reveló que al menos una vez en la vida había experimentado una relación homosexual con orgasmo. El 60 % había tenido alguna vez algún tipo de contacto oral-genital. Del 27 al 37% de los hombres practicaban relaciones sexuales extramatrimoniales, engañando a sus esposas. Más o menos el 10% de los hombres había sido *exclusivamente homosexual* durante al menos 3 años entre los 16 y los 55 años de edad. Pero de hecho, si bien hablamos de aproximadamente un 10% de homosexuales "consolidados", Kinsey llega a afirmar que *'(...) a considerable portion of the population, perhaps the major portion of the male population, has at least some homosexual experiences between adolescence and old age'.* (1948, p. 610)
Esta investigación conmocionó al universo social estadounidense y bien pensante de la época. La revista *Life* acusó a la investigación de Kinsey de ser un asalto a la familia en tanto unidad básica de la sociedad, una apología de todo aquello que es licencioso, así como una negación de la "ley moral". (Masters, Johnson & Kolodny, 1986, p. 21)
El propio Kinsey admitió que él no se encontraba preparado para contemplar estas cifras. (Ruse, 1989, p. 18) (Mondimore, 1998, pp. 105-117) Al parecer, la obra superaba incluso al autor y sus colaboradores: *'We ourselves were totally unprepared to find*

*such incidence data when this research was originally undertaken'*. (Kinsey *et al*., 1948, p. 625)

A partir de aquí lo que tendremos es un giro completo en el asunto. Primero que nada, ahora era posible enunciar lo sexual de un modo en que antes no se podía: objetivarlo, hablar de lo sexual como de una cosa más, como de un repertorio de entes. Dice Georges Bataille sobre los "informes" de Kinsey: *"por fin es posible hablar de los comportamientos sexuales como de cosas: en cierto grado, ésta es la novedad que introducen los Informes..."* (2010, p. 158)

Lo sexual ya no será de aquí en más -exceptuando al psicoanálisis- un enfoque sobre la posición deseante del sujeto, o incluso de una teoría (general, sí) sobre la conducta sexual del individuo degenerado y/o el individuo anómalo. Ahora lo sexual es ahora enunciable estadísticamente, tal como se hablaría - mediante categorizaciones mecánicas y abstractas- de las toneladas de cobre o de acero que produce la industria norteamericana. (Bataille, 2010, p. 160)

Vemos aquí, entonces, en el pasaje del viejo orbe cualitativo al nuevo orbe estadístico en sexualidad, la implantación de una radical escisión entre la intimidad y el análisis del sujeto. Pero estas no son las únicas consecuencias. Ahora debemos ver las consecuencias según el propio Kinsey. El análisis cualitativo de estos datos permitió a Kinsey suponer que no hay nada de desviado o *antinatural* en la homosexualidad. Para Kinsey y sus acólitos, la homosexualidad no podía ser vista ya como una caracterización inherente a una estructura o personalidad patológicas de la naturaleza humana, sino que era una conducta más o menos recurrente en el conjunto estadístico poblacional. *"Para Kinsey, la homosexualidad era algo que uno hacía, no algo que uno era".* (Mondimore, 1998, p. 112)
Así, se abrirá paso a las bases de todo un nuevo modelo: el estadístico. Ahora la normalidad es *cosa estadística*. De hecho, Kinsey y sus colaboradores afirman que poco y nada se entiende (estamos en los años 40) acera de las causas biológicas o sociales de la orientación homosexual, pero su criterio es firme: no sólo es observable entre muchos animales mamíferos, sino algo recurrente entre los seres humanos. *Ergo*, se trataría, al parecer, de algo normal que debe ser aceptado. (Kinsey *et al*, pp. 610-611, p. 625)

¿Lo estadístico marcando el rumbo de una nueva convención social? Sí. Pocos años después surgirá la primera edición del manual estadístico de psiquiatría: el DSM en el año 1952.
No estamos diciendo que Kinsey sea el inspirador directo de este nuevo modelo para la psiquiatría, lo que decimos es que sin dudas se trató de un precedente en el nuevo enfoque de la sexualidad humana, cuyo lineamiento será el mismo en el que se basará el manual DSM para todo el orbe de la patología mental.

A su vez, este nuevo enfoque, que disuelve las conceptualizaciones clásicas en un nuevo universo estadístico, abrirá paso a toda la corriente constructivista posterior, cuyo legado aún está entre nosotros. Dice Mondimore:

> Kinsey creía que la selección de una pareja sexual venía determinada en gran medida por la costumbre, las obligaciones sociales, la oportunidad e incluso la conveniencia, (...) Las ideas de Kinsey sobre los orígenes de la homosexualidad le colocarían hoy probablemente entre los científicos sociales que se denominan a sí mismos 'constructivistas', quienes creen que los humanos tienen un instinto sexual disperso que la costumbre, la tradición y otras fuerzas sociales orientan hacia patrones culturalmente aceptados. (1998, p. 113)

Ciertos aspectos metodológicos de Kinsey y de quienes han continuado sus investigaciones (como los trabajos de Bell & Weinberg en 1978) han sido criticados. Gran parte de su muestra se compone de varones homosexuales de la ciudad de San Francisco en USA. Plantea Michael Ruse:

> Todas las investigaciones tienen algún inconveniente (...) En el caso del segundo estudio Kinsey, el más evidente es el hecho de que la investigación se realiza en San Francisco, ciudad en la que los homosexuales pueden vivir más libremente que en ninguna otra, satisfaciendo todas sus necesidades y caprichos sexuales. Quien busque promiscuidad, la encontrará por todas partes en San Francisco, en especial entre los clientes de las saunas, bares y clubs de homosexuales (...) (1989, p. 24)

Otra crítica que se ha hecho hacia Kinsey es la de haber seleccionado gran parte de su muestra a partir de población carcelaria, cuya situación no es necesariamente representativa del común denominador de los miembros de una sociedad. (Dannemeyer, 1989, p. 59)

A pesar de esto, el modelo de Kinsey marcó un nuevo rumbo determinante. Se despojó a la teorización sobre la sexualidad humana de las distintas filosofías del sujeto de la modernidad europea, así como de los enfoques fenomenológicos y psicodinámicos. La psiquiatría europea estaría llamada a *(norte)americanizarse*, o a ir quedando relegada, excepto en algunos rincones académicos subdesarrollados como el nuestro, donde el estudiante se inicia en el universo de la psicopatología con la psiquiatría dinámica de Ey (la cual, desde luego, sigue siendo cualitativamente superior a la norteamericana). Pero esta no es a todas luces la tendencia hegemónica mundial.

En otras palabras, desde Kinsey, se vació paulatinamente la concepción sexual que hacía referencia a la subjetividad para inyectarle una nueva normalidad basada en lo estadístico. Pronto, eso se extendería desde el campo de lo sexual hasta todo el terreno de la psicopatología y de la salud mental. Este universo estadístico estaría llamado a establecer contrato de afinidad con otra tendencia abierta e instalada sobre todo a partir de los años 70: los estudios de género, y los enfoques transculturales.

Un efecto directo de las indagaciones de Kinsey fue el *Wolfenden Report* en el Reino Unido: así se denomina al informe que produjo el comité gubernamental de ese país

encargado de las ofensas públicas por homosexualidad y prostitución. En 1957, la amplia mayoría de miembros del comité determinó que los actos homosexuales en privado entre dos adultos con capacidad de mutuo consentimiento no constituían, a fin de cuentas, un crimen. Y hubo algo más: se arribaba a un nuevo criterio, a que la homosexualidad no era estrictamente hablando una enfermedad, dado que si bien en sí misma podía ser vista como un "síntoma", no comprometía al resto de los aspectos de la personalidad y su funcionamiento. Esto será un precedente muy significativo para lo que ocurriría en USA en 1973: este *informe* repercutió en la mayoría de los países de habla sajona, pero en el estado de Illinois en particular, así como en Canadá, lugares donde se produjeron debates parlamentarios y donde se introdujeron reformas penales al respecto.

De este modo, vemos cómo en una cadena de repercusiones, el nuevo paradigma estadístico abría las puertas para la paulatina instalación y progresiva consolidación de un modo filosóficamente liberal de encarar la cuestión.

Por último, contrastaremos la afirmación de Kinsey de que un 10% de la población blanca masculina y estadounidense era homosexual en aquel momento con un estudio reciente de la encuestadora Gallup publicado en 2012. Gallup, más que indagar únicamente población que se autoconsidera gay, indagó si los sujetos encuestados se consideraban *gay, lesbian, bisexual or transgender* (LGBT), sobre la base de más de 120 mil personas consultadas. Los resultados no dejan de asombrar: en 2012, sólo un 3.4 % respondieron "yes". Entre otros detalles, los individuos no-blancos y las mujeres se mostraron más propensos a identificarse a sí mismos como LGBT, quienes a su vez tienden a poseer menos ingresos e inferior nivel educativo que el resto. El estudio de Gallup se trata del más vasto emprendido hasta ahora.[40]

¿A qué se debe esta diferencia con el porcentaje mencionado por Kinsey? Lo primero que hay que señalar es que el estudio citado de Kinsey sólo incluía población masculina mayoritariamente blanca, y que fue hecho décadas atrás. Pero no podemos afirmar mucho más. Sería muy complejo responder a nuestra propia pregunta, no estamos en condiciones de hacerlo, dado que ello implicaría arduas investigaciones sociológicas en el propio seno de la sociedad estadounidense. Habrá que aguardar a que los expertos norteamericanos las emprendan.

[40] Véase: http://www.gallup.com/poll/158066/special-report-adults-identify-lgbt.aspx

## Cáp 13) Irving Bieber: *the close binding mother*.

Al mismo tiempo que en Europa tenemos, ya en los años 60, planteos como los que hemos visto, en Norteamérica, posteriormente a Kinsey, tenemos otro paradero esencial -hoy totalmente sepultado en su estudio-, que es la investigación emprendida por Irving Bieber al comenzar la década de los años 60. Bieber provenía de la psiquiatría, pero estaba a su vez fuertemente influenciado por el psicoanálisis (cosa antes usual). Hoy, su obra no figura en ninguna de las bibliotecas de las Facultades de Psicología de nuestro país, y tampoco en las principales bibliotecas de Argentina o Chile. Sí figura en catálogos de Universidades alemanas y escandinavas. Pero se ha transformado en un no citado (especialmente en nuestras latitudes). Ya nadie le recuerda.

A continuación pasamos a exponer sus tesis centrales, a las cuales, según veremos, se las ha criticado de un modo muy llamativo y suspicaz. Las investigaciones de Bieber recogen lo mejor de la tradición de la Escuela de Palo Alto (California): su enfoque es relacional, vincular, incluso comunicativo. Bateson se encuentra citado en su acervo bibliográfico, y forma una parte muy importante en el núcleo de su enfoque epistemológico. Además, sus conclusiones son sorprendentemente similares a las anteriormente expuestas, a pesar de que no tenemos constancia de que Bieber estuviera familiarizado con Lacan y los planteos estructuralistas (entendidos a la manera europea), al menos según podemos constatar en la presente obra.

Bieber responde, como es esperable, a la tendencia norteamericana: selección de muestra a trabajar, indagación (también mediante cuestionarios), y análisis informáticos de datos a través de la más reciente tecnología informática IBM de aquel momento. Un factor se vuelve necesario de ser subrayado: la muestra estudiada por Bieber y sus colaboradores consistió en pacientes en tratamiento psicoanalítico. Dichos pacientes se ofrecían ellos mismos a formar parte del proyecto, y además, se trataba de pacientes homosexuales que en general comenzaban un tratamiento de cambio de orientación sexual por propia voluntad. Esto, creemos, es importante destacarlo: en general, se suele creer que las "terapias de conversión" eran un tratamiento impuesto autoritariamente por un terapeuta hacia su paciente homosexual endeble y dubitativo. En el caso de la psiquiatría eso es cierto: aún persiste en el imaginario colectivo de nuestro presente aquellos días en que esta disciplina aplicaba “terapias de conversión” basadas en descargas eléctricas penosas, shocks convulsivos inducidos con sustancias químicas, e incluso la práctica de lobotomías cerebrales o cirugías encefálicas. Tales técnicas nefastas fueron inventadas de la mano del conductismo y sus derivaciones en psiquiatría, y es lo que aún alimenta el imaginario fuertemente reactivo hacia estas cuestiones. (Greenberg, 1988, p. 431)

Pero Bieber, en calidad de psicoanalista, lejos se hallaba de esos condenables rumbos. Además de trabajar con la palabra y no con la tortura, Bieber y sus 77 psicoanalistas colaboradores tomaron como marco base el grupo familiar, en tanto sistema de

relaciones donde se triangulan procesos identificatorios y relaciones de poder entre sus miembros. La concepción, el marco de estas investigaciones es claramente *sistémico*. Pero este sistema triangular tampoco es planteado -como algunos críticos del estructuralismo podrían creer- de espaldas a lo social, sino que siguiendo las teorías de Parsons y Bales, es mentado como un sub-sistema dentro de todo un conjunto del entramado social. (1962, pp. 140 ss.) Estamos hablando de sistemas dentro de otros sistemas, lo que hoy es denominado "modelo sistémico".
De este modo, Bieber *et al*, se estaban apartando de muchas de las teorías psiquiátricas del momento, siendo usuarios de un enfoque totalmente novedoso y de avanzada para su tiempo. (1962, p. 173)
Siguiendo los estudios de Bateson y otros, a lo que se apuntó es a estudiar toda una serie de perturbaciones del relacionamiento que hace a los vínculos, base a su vez de los procesos identificatorios que estructuran al psiquismo humano. Y se comienza, naturalmente, buscando la clave de estas relaciones con el *otro* que es aquel más cercano al niño en los comienzos: la madre. En el caso de la homosexualidad, estaríamos ante un conjunto de interacciones psicopáticas entre la madre y el niño; relaciones a su vez con la contrapartida de una figura paterna bastante ausente, débil, que no se muestra capaz de interceder, de poner un sano límite entre el uso que la madre hace del pequeño para su propio goce narcisista y patológico, encerrándolo en una díada asfixiante. De este modo, los procesos identificatorios se ven fuertemente distorsionados. Estos padres son sujetos ellos mismos con serios problemas emocionales, los cuales trasladan hacia el pequeño un repertorio de identificaciones bien desafortunadas (1962, pp. 310 ss.) Estas investigaciones sobre la homosexualidad, que no son menores, no se centran ya en el mero individuo como hacían los investigadores decimonónicos, sino en el seno de la trama de sus vínculos, como ser la familia en tanto institución social y humana. Bieber, luego de una investigación clínica con centenares de casos, arriba a la conclusión de que el sujeto homosexual es el resultado de vínculos familiares altamente patológicos. Acuña el concepto de ***'close-binding mother'***: madres que minimizan la figura paterna en tanto referente identificatorio para el niño (las investigaciones de Bieber se centran en el varón), madres que por su forma restrictiva de promover los vínculos producen la incapacidad de que el padre emerja como modelo identificatorio para el niño. Estas madres se valen del propio hijo como un "trofeo narcisista": cuanto más humillan y desprestigian a la figura paterna (debido a su propia patología narcisista como mujer), más amor garantizado para el pequeño, operando de esta forma como un agente "desmasculinizante" para el niño, e inhibiéndole la capacidad de socializar con otros niños varones.
De este modo, los planteos de Bieber se asemejan de lleno con la madre perversa del psicoanálisis europeo. Esta madre ha sido llamada por Bieber, entonces, *close binding mother*. Ésta produciría, así, un severo trastorno en el mundo y el desarrollo psicoafectivo del niño. En el seno de esta triangulación patológica de los vínculos, el niño desarrollará formas patológicas de amar a otros hombres, intentando hallar así la

compensación que no pudo hallar respecto a la figura paterna, respecto al significante paterno. Bieber distingue entre “capacidad” y “tendencia”: mientras que en el ser humano, en sus posibilidades de conformación psíquica hay capacidad para la homosexualidad, la tendencia, claramente, en un caso mayoritario es a la heterosexualidad. (p. 305) Dice algo que puede desagradar a muchos: sostiene que la heterosexualidad es la "norma biológica". (p. 319) Esto podrá sonar desventurado desde una perspectiva "políticamente correcta", aunque desde el plano de lo fáctico de la propia especie humana, parece ser la mera constatación de la realidad: hombre y mujer se unen en cópula y la especie se reproduce, nada más simple y fehaciente que eso.

¿Cuál fue la reacción ante Bieber y sus planteos? Se le ha reprochado lo siguiente: el portar ínsitamente una metodología "parcial":

> Las pruebas aportadas para respaldar estas poco convincentes teorías consisten en la colección habitual de estudios de casos de individuos perturbados que desean culpar de sus distintos trastornos a la orientación homosexual. Algunos de ellos son hombres que intentan escapar desesperadamente del odio de la sociedad por los homosexuales, y del suyo propio internalizado (...) (Mondimore, 1998, p. 265)

Las objeciones a estas afirmaciones se escriben por sí solas: ¿cómo puede ser que a la hora de investigar sobre un fenómeno o un campo de objetos, se rechace al fenómeno mismo desprestigiando al objeto de estudio? Mondimore parece estar presuponiendo que, al menos, un número considerable de sujetos a estudiar presentan “perturbaciones”. En el caso en que Mondimore esté en lo cierto, ¿se debe soslayar a un conjunto de casos de “individuos perturbados” en vez de hallar la exégesis de la presunta perturbación? ¿Acaso una muestra de estudio pierde legitimidad por tratarse de individuos presuntamente perturbados? ¿Se trata tan sólo de que si muchos casos de sujetos homosexuales presentan “perturbaciones”, ello es meramente contingente respecto a su orientación sexual? La razón de dicha perturbación podría ser diversa: presión social, condición innata, vínculos patológicos o un conjunto de todos estos factores, ¡pero precisamente eso es lo que se debe investigar para esclarecer el fenómeno! Además, nada hace pensar que Bieber y colaboradores eligieran de manera maniquea solo a los sujetos “perturbados” dentro del conjunto total de sus pacientes. Simplemente investigaron con sus pacientes, con aquellos con los cuales contaban. ¿Se supone, además, que un sujeto “perturbado” no es pertinente de ser estudiado en el terreno de las ciencias de la salud y enfermedad mental?
La afirmación de Mondimore cae por sí sola. Mondimore juzga como inválidos los planteos de Bieber desde todo un bagaje contemporáneo que se gestó luego de los sucesos de los años 70, y de ese modo, establece retrospectivamente una descalificación. Pecado de retrospección: no podemos llevar a Bieber al banquillo de los acusados en función de los sucesos de fines de 1973 en New York y San Francisco. El padre del concepto de homofobia, George Weinberg, cae en el mismo error,

reprochándole a Bieber el haber seleccionado “sujetos perturbados” ya destinados a confirmar sus hipótesis previas homofóbicas. (2010, pp. 37-38; pp. 94-96) Curiosamente, Weinberg ni siquiera cita directamente la fuente, sino a través de terceros. Weinberg es sencillamente liviano y poco riguroso. Además, la pregunta sencillamente –una vez más- es: si dichos sujetos estaban presuntamente perturbados, ¿cómo lo explicamos en tanto hecho psicológico? ¿Por qué eso no debería ser estudiado? ¿Se explica solo por culpa propia introyectada y “presión social” como hace Weinberg? Ya lo veremos.

Pasemos ahora a otro planteo que critica los estudios de Bieber. Michael Ruse hará afirmaciones aún más asombrosas:

> (...) [el] fallo metodológico igualmente evidente en el estudio de Bieber radica en la muestra, no representativa, de la población homosexual considerada. Los homosexuales de Nueva York sometidos a tratamiento psicoanalítico no son típicos. Suelen ser individuos de clase media alta (¿cómo, si no, iban a poder pagar los honorarios del terapeuta?), con un empleo que les deja bastante tiempo libre (para pasar tres horas a la semana, como mínimo, en la cama), judíos y, o bien directamente relacionados con la sanidad, o bien amigos de alguien que trabaja en ella. (1989, pp. 50-51)

Las afirmaciones de Ruse no dejan de sorprendernos: dígase esto mismo en otro contexto (¿y por qué no en éste?), que una muestra poblacional no es adecuada por estar compuesta de "judíos", y las consecuencias profesionales (incluso legales) podrían ser serias e inminentes. ¿Qué puede haber en los judíos que sea inadecuado o acaso un obstáculo para el emprendimiento de una investigación sobre orientación sexual desde una perspectiva psicológica? La afirmación de Ruse es portadora de llamativas suspicacias, rayana con la irracionalidad e incluso el antisemitismo. ¿Qué cree estar afirmando Ruse al decir lo que dice? No lo sabemos bien, pero nos bastan sus afirmaciones -de escaso profesionalismo-, aunque nos podemos preguntar: ¿acaso la acotación de Ruse se refiere al peso que pueda tener el factor religioso, en tanto "represión" de un *coming out of the closet* del sujeto judío homosexual? Para ello, habría que saber en qué grado estamos hablando de judíos religiosos y judíos que son tan sólo de ascendencia judía pero no practicantes, cuestión que no está especificada en la crítica de Ruse. Como si esto fuese poco, es una verdad a medias que la mayoría de la población estudiada sea judía: si bien gran parte de los pacientes eran judíos (41 %), no es menos verdad que un 40 % eran ciudadanos de confesión cristiano-protestante, y el resto casi todos católicos. La "fracción judía" de la muestra sólo es mayoritaria si todo el conjunto es desglosado en categorías agrupadas conforme a distintos credos por separado. Pero, si de lo que se trata es de sumar ascendencia étnica y/o credos, los católicos (18 %) y protestantes (40%) superan claramente al 41 % de personas judías, al que se le añade un 1% de personas de "otros credos". (1962, p. 27)

Respecto a la pertenencia a una cierta clase social, si bien es un punto más atendible que los anteriores, no creemos necesariamente que sea un factor anulador del

objetivo primordial del estudio: la exégesis de la orientación sexual desde una perspectiva psicoanalítica. La orientación sexual, su validez y existencia, no van en función de la capacidad de consumo o el haber financiero de un sujeto, sino de una estructura psíquica y de personalidad, cuestiones que lejos se encuentran de ser explicadas únicamente por el nivel socioeconómico de la persona. Por tanto, creemos muy inadecuadas, débiles y falaces las afirmaciones de Ruse, las cuales nos decepcionan con creces, mostrándose llamativamente faltas a la verdad algunas de ellas, así como marcadamente tendenciosas en su conjunto.

De forma más reciente, la prestigiosa activista del feminismo lésbico Barbara Gittings afirma lo siguiente:

> You all know about one book that especially popularized the sickness view (...) published in 1962, claimed to be a scientific study (...) The authors, including Dr. Irving Bieber, pumped in at the beginning their belief that homosexuality was psychopathological, and they worked their meager statistics un and down and sideways, and lo! [sic] At the end they plucked out those beliefs as scientific conclusions. What a shameful work. (Drescher & Merlino, 2007, p. XVI)

Gittings (quien se halla entre los cuadros dirigentes del *National Gay and Lesbian Task Force*) establece que las estadísticas de Bieber son "pobres". Lo cierto es que no son ni más pobres ni más nutridas que aquellas que se desprenden de cualquier investigación acorde a una muestra en función de hipótesis a indagar. Gittings, en un estilo netamente informal, da a entender que Bieber "estira" las estadísticas como si éstas fuesen una suerte de goma de mascar: falso, basta consultar la obra para ver que ello no es así. Nuestra activista dice, en un tono de enojo, que la obra de Bieber es "vergonzosa", pero no demuestra por qué, sino que apela a un trasfondo de opinión pública al que la autora de estas críticas conoce bien por sus eficaces efectos: apela a lo políticamente correcto. Claramente, la postura de Gittings es la apelación al pseudo argumento emocional, a la mera aseveración que recurre al pensamiento políticamente correcto de nuestra época, el cual parte de toda una suerte de a-prioris -que no son menos que los que pudieran existir en tiempos de Bieber-, y que mediante retrospección intentan amordazar los posibles planteos de la obra a ser atacada. Bieber no populariza una "visión de enfermedad" como dice la activista, sino que establece conjeturas de índole psicológica en función de los bagajes y paradigmas que su época colocaba al alcance de su mano.

Así, vemos que los planteos de Bieber son rechazados por los psicólogos, activistas y psiquiatras afiliados al liberacionismo gay, y sin embargo, alguien como Isay -uno de los más prominentes terapeutas del liberacionismo gay- sostiene que entre los 3 y 6 años el niño puede asumir *rasgos de género opuestos* para demandar la atención del padre. (1989, p. 19) Y plantea lo siguiente:

The majority of gay men, unlike heterosexual men who come for treatment, report that their fathers were distant during their childhood and that they lacked any attachment to them. Reports vary from 'my father was never around, he was too busy with his own job' to 'he was victimized by my mother, who was always the boss in the family' (...) (Isay, 1989, p. 32)

Es decir, por la vía del testimonio clínico, un liberacionista gay como Isay hasta termina afirmando aquello que se supone es un cúmulo de errores y *prejuicios* planteados por investigadores como Bieber. Francamente, nos cuesta comprender los deslices y discordancias de todas estas figuras activistas del mundo político estadounidense, incluso entre ellos mismos.

Entonces, una vez vista la índole de las críticas hechas a Bieber, y retornando a la similitud de este con los planteos europeos, esta *close binding mother* sobre la cual establecíamos nuestras disquisiciones teóricas, quien oficia como obstáculo para la socialización y el acceso a la figura paterna en tanto figura identificatoria destinada (en condiciones usuales) a sustraer al niño de la díada libidinal madre/hijo, deviene una madre todopoderosa porque queda posicionada como total dimensión identificatoria para el pequeño. Normalmente, el padre es lo que permite acceder al universo de la ley y de lo simbólico, esto es, de la cultura, pero en la estructura perversa vemos el vestigio de que todo esto ha quedado trunco. En la situación del padre del perverso, tenemos dos posibilidades irrecusables: o bien se trata de una figura impedida por la madre de ocupar su lugar como agente de la castración simbólica para el niño, o bien es la figura responsable y portadora de un horror que le hace quedar excluido del deseo de la madre. (Chazaud, 1976, p. 46).

Esta madre es un *otro* que ha hecho del niño una "extensión narcisista" de ella misma en desmedro de su relación con su compañero sexual:

A mother who considers her baby to be a narcissistic extension of herself, or who takes her children as her love objects in place of her husband, maybe laying the foundation for future conflictive relationships. (McDougall, 1995, p. 10)

El sujeto perverso incorporará la ley (mundo del símbolo) que estructura lo psíquico, pero en permanente relación de transgresión hacia la misma. La estructura perversa consiste en aceptar la castración (simbolizar la diferencia anatómica) bajo reserva de transgredirla continuamente. Para el perverso, la madre castrada es *no simbolizable*. En su mundo fantasmático (esto es: el registro imaginario inconsciente, la forma en que el deseo se coloca en una puesta en escena psíquicamente como fantasía), la mujer es *mujer fálica*. O para decirlo a la manera de Lyotard, lo *fantasmático* es *el orden figural de la imagen* (1977, pp. 340-341).

En torno a este complejo significante intrapsíquico oscilan tanto la cuestión del sexo de un hombre con otro hombre, el travestismo, el fetichismo, etc. Lo *fantasmático*, será pues, la escenificación imaginaria de cumplimientos de deseos (Chazaud, 1976, p. 27),

pero en el perverso algo sucede con lo fantasmático, algo no funciona o funciona de un modo radicalmente distinto.

En esa escritura psíquica que se aglutina en imágenes y que son nuestros sueños, nuestra vida onírica, en el caso del perverso podemos encontrar vestigios oníricos, sucesos oníricos acaecidos que al ser puestos en palabras, en situación de análisis reconstruidos en tanto relato, develan ese mundo fantasmático perverso, donde emerge -en el caso del hombre- la aversión, el asco hacia los genitales femeninos. (Tausk, 1977, pp. 105-110)

Mientras que en la neurosis es la fantasía la que sostiene al objeto de deseo respecto a un conjunto significante,  en la estructura de la perversión la fantasía no cumple esta función, es a la inversa: el sujeto se coloca como objeto de otra voluntad. He ahí el lugar y la cabida del sado-masoquismo. (Lacan, 1977, pp. 190-191).

Creemos que estos planteos son potenciables con la teoría del desarrollo propuesta por Spitz: la perversión (que aquí nada posee de peyorativo) es un tipo de organización psíquica, resultado de un tipo de homeostasis en las condiciones descritas por Bieber, y a la que le corresponde un proceso mental conceptualizado desde hace décadas: *la escisión yoica („Ichspaltung”*).

Dado que nos hemos detenido a hablar de *estructura*, es necesario que desarrollemos la cuestión que le es intrínseca: la de su mecanismo. Y a eso nos dirigimos a continuación en nuestro siguiente capítulo.

## Cáp 14) Estructuración psíquica: *los bordes de la percepción*.

*"El psiquismo no es ni pura interioridad ni pura exterioridad, sino permanente diferenciación e integración".*

Gilbert Simondon (2009, p. 366)

Como decíamos anteriormente, en la estructura perversa hallamos un proceso cimentador: la escisión. Y decimos "proceso" porque la escisión como tal no es un mecanismo *sensu stricto*. La escisión yoica, planteada ya por **Freud**, es una "desgarradura yoica", en cuyo núcleo se genera la posibilidad del accionar de dos mecanismos psíquicos contrapuestos (1991, p. 276). ¿Y qué mecanismos hallamos aquí? Hallamos una "renegación psíquica" (*„Verleugnung"*) de elementos de percepción del (en nuestras palabras) disenso significante respecto al cuerpo del otro (madre sin pene, en disimilitud con la propia captación imaginaria del propio cuerpo que posee de sí el niño pequeño), y, en el limbo de la angustia de castración, su suplantación mental por el falo imaginariamente mentado. Renegación de una percepción, entonces, que resulta intolerable para ese aparato psíquico en precaria formación por el monto de angustia conllevado. Renegación de una percepción de la *diferencia* en el otro y/o en uno mismo. Traigamos a colación aquí un aporte esencial de Jacques Lacan en donde debemos posicionar nuestros planteos: el sujeto deberá identificarse con la imagen del cuerpo del otro para unificar su propia imagen psíquica de sí, y una vez proseguida esta identificación, es ahí donde el sujeto capta aquella diferencia, lo que está presente y lo que no, lo que falta o lo que no falta. (Lacan, 1994, pp. 167-180). En nuestro capítulo sobre reflexiones acerca de la naturaleza humana habíamos dicho que esta propuesta de Lacan hoy es comprobable con el descubrimiento de las llamadas *neuronas espejo*. (cfr. *Supra*)

El psicoanálisis viene siendo atacado por todos los flancos desde hace décadas. No podemos desarrollar aquí una discusión epistemológica sobre tal cuestión. ¿Tiene derecho una disciplina -se autoconsidere "científica" o no-, a renunciar a preguntarse cuál es la ontología de su teoría, sea dicha teoría provisoria u osadamente propuesta como definitiva? Si entramos aquí a implicar al psicoanálisis, desde ya muchos no estarían de acuerdo con el sentido que esta pregunta sugiere y connota. ¿Habría sentido en preguntarse por la ontología de la teoría del narcisismo o de las pulsiones, (por mencionar dos ejemplos)...? Los psicoanalistas no gustan de estas preguntas, puesto que traen reminiscencias de viejas preguntas como ser: ¿cuál es el reservorio de la libido? o ¿es el de Freud un *dualismo*? Peor aún: ¿cuál es el sustrato material de la existencia de lo inconsciente? Antes, esta pregunta era estulta, y se pretendía que tal preguntar se apegaba a un pensamiento concreto por antonomasia. Hoy, por lo contrario, no hacerla resulta inerte y negligente.
Manejemos aquí un sentido bien concreto y práctico acerca de "ontología" en este preguntar nuestro: " ["ontología"] *en un sentido derivativo, se emplea para hacer*

*referencia al conjunto de cosas cuya existencia es reconocida por una teoría o sistema de pensamiento concreto; es en este sentido en el que hablamos de 'la' ontología de una teoría..."* (Lowe, 2008, p. 873). Si una teoría es verdadera, debe de existir un rango y dominio objetivo atribuible a la misma.

Lo que nos interesa aquí es inquirir sobre la cuestión de los presuntos mecanismos psíquicos puestos en juego en el proceso estructural de las perversiones, y efectuar la pregunta: *¿cuál es la ontología de tales recursos psíquicos?* Y a su vez: *¿son diferenciables en tanto eventos psíquicos particulares?* Daremos una escueta y práctica definición de "mecanismo de defensa" (a los cuales ya cotejamos con la noción cibernética de "recurso"): *"son formas particulares de acción de la vida mental como medio de manejar tensiones y conflictos internos".* (Isaacs, 2000, p. 94).

Sigmund Freud (y luego Jacques Lacan) ya en 1894 planteaba que debemos distinguir una "modalidad defensiva" mucho más enérgica y exitosa que otras ya tratadas, donde el Yo "desestima" (*„verworfen"*) una representación psíquica insoportable, de tal modo que es como si no hubiese existido para el Yo. Así, la representación *(„die Vorstellung"*) sometida a la *„Verwerfung"* (la desmentida) devendrá como nunca inscripta en el psiquismo humano (Freud, 1981). Las conceptualizaciones de Lacan sobre el rechazo radical de algún significante se remontan ya a estos tiempos de la pluma de Freud: tal cosa es la esencia de la operación psíquica *Bejahung / Ausstoßung →Verwerfung*. Lacan y Freud en estas cuestiones resultan epígonos de los planteos de Franz Brentano y sus trabajos sobre la exclusión de las representaciones mentales del campo de la existencia simbólica. Recordemos que para Brentano, no se puede operar psíquicamente sobre aquello que se encuentra desprovisto de carácter de existencia: para que un contenido psíquico pueda ser negado, primero debe ser representado como existente, debe aparecer como *representado en el proceso de la representación*. Todo contenido sometido a *Bejahung* (juicio atributivo de existencia), primero es representado, luego es afirmado o negado en el proceso de *lo representante representado*. (1935, pp.154 ss.)
Al principio (Freud) tenemos un *Yo* muy primigenio, el Yo-placer que se debate entre Eros y Tánatos, así como apoyado en tendencias orales atávicas. Lo bueno es introyectado, lo malo rechazado. Esta es la actividad binaria que instauraría un adentro-afuera; y en términos de Brentano, es aquí donde vendría la función del "juicio atributivo" de existencia: *„die Bejahung"* ("aceptación", "respuesta afirmativa"). Para que el psiquismo se introduzca en la dialéctica de la vida social y del campo de los objetos (la vida del símbolo de la que hablaba Hegel), nada puede ser negado si primero no es inscripto psíquicamente, para luego ser, sí, vestigio susceptible de operación psíquica. La *„Bejahung" primordial* es la admisión en lo simbólico. Sin esto no existiría después represión secundaria posible, pues ésta deber ser represión *de algo*. La diferencia entre neurosis/psicosis (en el Lacan de los años 50) vendrá en función de la posibilidad de una represión primaria de un significante primordial y una falta fundadora (*„die Ausstoßung"*, expulsión), o la forclusión de un significante que luego pondrá en

cuestionamiento crítico toda la cadena significante del sujeto *a fortiori* en sus vicisitudes de vida. (Maleval, 2002). Estas disquisiciones serán clave para el ulterior desarrollo de las teorías sobre las psicosis.
En "Neurosis y psicosis" de 1923, Freud reafirma que la ruptura delirante con el mundo exterior parte de una severa denegación en tanto operación psíquica, y allí donde se produjo tal desgarradura, el delirio es colocado como "parche" (Freud, Neurosis y psicosis, 1991). En el análisis del caso de Daniel P. Schreber, Freud dirá que mientras la histeria *condensa*, la paranoia *fragmenta*, y plantea que en el paranoico quizás la represión actúa desinvistiendo el mundo (retirando libido) para luego tramitarse por la vía de la proyección la reconstrucción de la realidad como tal. Y hay una cuestión no muy clara: aquí "proyectar" no es colocar fuera lo que estaba dentro (¿es esto lo que hace el neurótico?), sino que lo que había sido cancelado dentro "retorna" desde fuera. Así, en la paranoia triunfa la reconstrucción de la realidad, y en la *dementia præcox* la represión... Vemos aquí una oscilación conceptual que debe ser discutida, pero no es nuestro objetivo hacerlo.

Intentemos abordar, no los mecanismos que dan lugar presuntamente a una estructura psíquica perteneciente al campo de las neurosis o de las psicosis, sino de las perversiones. Al decir que un determinado mecanismo psíquico se ha puesto en marcha, ¿qué decimos en verdad en términos de acontecimiento o evento psíquico mental? Al hablar de "eventos psíquicos", giramos en la órbita de lo siguiente: *"un evento es a veces definido como un cambio (por ej. la pérdida o adquisición de una propiedad por una cosa) o un compuesto de cambios. Sin embargo, muchas teorías de eventos incluyen 'estados' que consisten en tener (o retener) propiedades por parte de las cosas (...) Bajo esta concepción liberal, un estado de reposo puede ser tan buen candidato a ser llamado evento como pueda serlo un cambio".* (Mackie, 2008, p. 392).

He aquí el contraste pertinente con las neurociencias. Las neurociencias, según deseamos mencionar aquí, no deberían ser vistas como un reduccionismo biologicista del sujeto. No estamos en los años 50, en tiempos de Lacan, donde era más fácil soslayar las neurociencias con circunloquios astutos ante un auditorio de franceses fácilmente sugestionables por la gran figura de *Monsieur Lacan*. Las neurociencias, precisamente, inquieren acerca del plano puramente material, se interrogan por el acontecimiento de eso que consideramos "eventos" o hechos psíquicos. Y he ahí la búsqueda de una ontología.
Si a Lacan nadie le reprochaba entender los planteos de Freud en tanto que *los seres vivos representan homeostatos*, (Lacan, 1992), no vemos por qué los psicoanalistas deben desentenderse de las neurociencias y la intelección que ellas proponen acerca de lo mental. Hasta donde poseo conocimiento, ningún psicoanalista ha tildado de reduccionista a Lacan por plantear esta cuestión de los "homeostatos". Lacan, acertadamente, afirma que los planteos metapsicológicos de Freud son manipulaciones de símbolos con miras a resolver “cuestiones energéticas”. El cerebro mismo operaría

como un *homeostato*, una "máquina de soñar". Freud se movía en el mundo poshegeliano, lo cual le permitía, a diferencia de Hegel, rebasar los límites de la antropología hegeliana y humanista al descubrir que *el hombre no está completamente dentro del hombre*. Y esto es lo que permite el pasaje a una „*Traumdeutung*", una interpretación de los sueños, pensada con la energética y la física de su época respecto al principio de placer y el de constancia, respectivamente (Lacan, 1992). Las neurociencias, en estos tiempos, han demostrado que por ejemplo el proceso alucinatorio es un disparo maquínico -digamos nosotros-, de una actividad espontánea de las zonas corticales involucradas, por ejemplo la auditiva: *"(...) las alucinaciones tienen su origen en los propios sistemas internos del lenguaje de los pacientes. Los investigadores proponen que la activación de la corteza auditiva conduce a la percepción de que las voces proceden de una fuente externa".* (Kolb & Whishaw, 2006, p. 378)
Si el psicoanalista gusta, puede entender esto en términos del homeostato de Lacan. Podemos reflexionar en términos de retroalimentación, complejidad simbólica, atravesamientos imaginarios. Y naturalmente, nos movemos en el hermoso plano de una ontología materialista, al igual que Freud.
Que nadie crea que las neurociencias son un reduccionismo biologicista. Craso error. Hoy, estamos en el plano de un "monismo psiconeural emergentista": complejísimos eventos de la vida anímica del animal imaginario y simbólico que es el hombre, con diversos subsistemas orgánicos interactuando (que se "agencian", en términos deleuzianos). Los "hechos" mentales son aquí postulados como procesos, no de una sustancia inmaterial, sino procesos de organismos naturales,

> (...) por más irónico que pueda parecer, los hábitos dualistas en el hablar, que sirven para encapsular nuestra indigesta experiencia introspectiva, y que en el contexto del dualismo psico-neural sólo son metafóricos y vagos, se transforman en literales, precisos y contrastables en el contexto del materialismo emergentista. Este último salva todo lo que se puede salvar del naufragio del dualismo. (Bunge, 1988, p. 43)

Nosotros creemos que a la luz de la neurociencia y la cibernética, es posible establecer un puente entre los planteos freudianos y el materialismo emergentista a la hora de comprender eso que llamamos *mente*. Ni siquiera es necesario adoptar una postura tan poco simpática como la del "materialismo eliminativo", criterio epistemológico propuesto por Churchland que brega en aseverar que todas aquellas nociones que usamos sobre psicología cotidiana, e incluso todos los marcos de referencia sobre las causas de la conducta humana y de nuestras "actividades internas" son engañosos y rudimentarios, y deberían ser sometidos a eliminación radical en función de avances neurocientíficos. (Churchland, 1999).
De lo que se trata es de "trazar un plano en el caos" (Deleuze & Guattari, 2005, p. 203). Esto es: siendo que la neurociencia es aquella osada disciplina que se cuestiona por la vida anímica del hombre-sujeto, mediante el diálogo crítico entre modelos, teorías y autores absolutamente enemistados podemos emprender la tarea de conjugar modos de intelección para entender *cómo la materia altamente organizada se transforma en*

*sujeto*, cómo esa organización tan excelsa en el cosmos que es el cerebro humano deviene *locus* fundamental del ser-sujeto, substrato material de eventos psíquicos. Algunos desde ya podrán inquirir: ¿implicará esto retroceder hasta la búsqueda de las formas paranoides de Kræpelin en el córtex cerebral? (Kræpelin, 2005). No es un retroceso ni una regresión en el pensar: es la reincorporación y reificación de lo viejo en lo nuevo, para trazar un plano renovador en el caos. Es una empresa necesaria y por demás interesante.

Volviendo ahora al proceso propio y característico de la estructura perversa, la *Ichspaltung* será, entonces, un proceso, un procedimiento yoico de naturaleza inconsciente en el cual dos mecanismos psíquicos contrapuestos coexistirán de forma dinámica, dirigidos hacia la realidad (hacia un hecho de percepción rechazado), y que luego fundarán las vías de cauce del deseo habiendo suplantado aquello que se rechaza. (Laplanche & Pontalis, 1981, pp. 125-128). Moverse en las vías de la escisión yoica es reconocer y a la vez renegar de un hecho clave encontrado en la realidad que se deriva de la percepción: el significante fálico, y el lugar al que él conmina al otro en el juego de las relaciones humanas y del *deseo del otro*. Dice Dor: *"La atribución del falo a la madre es una de las respuestas que el niño elabora frente al enigma de la diferencia de los sexos".* (2006, p. 95). Simondon, una vez más, al estudiar las funciones perceptivas, se había percatado de la enorme importancia de preguntarse por qué desde el punto de vista de la percepción el sujeto capta objetos *ya individuados* y separados, y no acaso un *continuum* confuso de sensaciones. Esto es lo que Simondon denominó el *problema de la segregación de unidades perceptivas*. (2009, pp. 345 ss.) Es decir -en términos equivalentes-, ¿qué es lo que traza las fronteras, los bordes entre dos significantes, por ejemplo dos significantes visuales? Mejor dicho: ¿gracias a qué un *input* de información sensorial es percibido ya como unidades diferenciadas? El psicoanálisis enseña que ello es un auténtico proceso de edificación psíquica. Dicho proceso puede salir bien, mal o ambiguo.

Gracias a los estudios de Spitz, sabemos que el pequeño percibe ya el rostro de la madre como un todo desde los primeros meses de vida, como una *Gestalt* que confiere alteridad al otro. Cuán hermoso resulta evaluar la naturaleza humana a partir de estos datos. Es fundamental que nos preguntemos: ¿qué sucede en la temprana infancia respecto a la captación de la diferencia anatómica entre los sexos? ¿Cómo es que se da el proceso psíquico de generar *segregación de unidades* (significantes) *perceptivas* respecto a la diferencia anatómica que luego hará a la imagen corporal psíquica? ¿Se tratará acaso por la mera *turgencia empírica* del órgano, como decía Lacan? Es fundamental esta pregunta, dado que nos estamos interrogando sobre cómo se articula la imagen del propio cuerpo en la mente para un posterior ejercicio del goce pulsional.

Simondon sabía que la construcción psíquica de percepciones no se puede explicar por simple acumulación y contigüidad de restos perceptivos, tal como proponía la vieja teoría asociacionista. La percepción es ya un acto de individuación complejo y meta-estable, dirá Simondon. (2009, p. 349) Pero, ¿cómo se explica? Habíamos visto anteriormente que los soviéticos, de la mano de Luria, demostraron que lo simbólico estructura la percepción.

A principios de los años 20, tenemos el trabajo pionero de Hanns Sachs ([1923] 1978), quien estableció disquisiciones acerca de la perversión como estructura psíquica dentro de los términos del psicoanálisis. Cuando Sachs habla de perversión, desde luego, lo hace en general, excediendo a la homosexualidad como tal para también incluir el fetichismo, etc. Si Freud se había encargado de trabajar sobre las neurosis, e indagar sobre la relación del síntoma respecto a lo inconsciente, y a establecer que la neurosis es el negativo de la perversión, Sachs se preguntará por la relación entre perversión e inconsciente: ¿existen similitudes de estructura entre neurosis y perversión? ¿Por qué ciertas formaciones de la fantasía parecieran irrumpir violando el mecanismo de la represión para alcanzar la gratificación perversa? Al parecer, lo grotesco de ciertas gratificaciones perversas parecerían enlazar con restos, fragmentos de experiencias tempranas infantiles -dice Sachs-, (mordeduras, agresividad, juego con excrementos, con la orina, placeres anales, etc). Y al parecer, en la gratificación perversa, éstas emergen como si resucitaran desde las profundidades de lo psíquico. (p. 539) Esto se conserva y atraviesa la línea del desarrollo del sujeto con una peculiar fuerza que no ocurre en el neurótico: si en ésta la represión opera soslayando dichas tendencias mediante contracatexis activa, en la perversión, dirá Sachs, ocurrió un fallo en el paso-a-paso (*step by step*) de la represión, manifestándose en la vida adulta como pulsiones parciales que exceden la organización genital. De este modo, se producirá una "fijación" a estadios del desarrollo pregenitales y preedípicos.

Sin embargo, esto no es suficiente para poder hacer exégesis de la perversión: muchos neuróticos son adeptos a pulsiones parciales que se satisfacen, por ejemplo, en los juegos preliminares del acto sexual, los cuales exceden con creces al coito como meta. En la perversión ocurre algo más, y no sólo esta falla de la represión temprana. No es que exista ausencia de represión: ésta se resigna pero sólo en parte. (pp. 542 ss.) En los avatares del psicodesarrollo una parte del contenido psíquico es sometido a represión, pero por otro lado, la dinámica de esta represión defectuosa permite que el contenido emerja, quedando una parte por fuera de la represión. Esta suerte de represión paradojal es mencionada por Sachs como *split*,[41] es decir, escisión, ruptura psíquica acontecida en el yo del aparato psíquico.

---

[41] Esto es así en la edición aquí citada (que es anglosajona). No hemos podido acceder a la original en alemán.

Nosotros creemos que Sachs estaba bien encaminado, pero ciertos planteos posteriores perfeccionan la mirada sobre los mecanismos y procesos de la estructura psíquica perversa. En esta escisión psíquica no encontramos meramente a la represión como factor, sino que ésta es solo un puntal del resto del proceso. En el mecanismo psíquico de la *„Verleugnung"* el sujeto no cree en lo que sus ojos le informan (la diferencia anatómica percibida). En el caso del fetichismo tendremos un objeto que mediante un desplazamiento metonímico en la cadena significante -unidades perceptivas- que compone el psiquismo es el sustituto de la falta. En esta renegación que forma parte de la escisión yoica, hay un reconocimiento de la castración y a su vez una desmentida de la misma. Es una vida anímica erigida sobre la base de un juicio escindido sobre la realidad. (Green, 2006, p. 237)

A diferencia de las psicosis (y por eso hemos tratado también rápidamente el mecanismo en las psicosis), la percepción no es anulada, sino que en la *Verleugnung* –a diferencia de la *Verwerfung* de la psicosis - la cosa percibida es desmentida, paradójicamente registrada en lo psíquico, pero para luego ser suplantada por un saber que viene a anular aquello percibido. A su vez, este proceso de desmentida no es como la represión en las neurosis: ésta última opera sobre huellas significantes y sobre la demanda pulsional, mientras que la desmentida apunta a renegar de la realidad misma, opera sobre la percepción de la realidad como tal para luego, desde allí, afectar las vías de cauce de lo pulsional.

Al igual que Sachs, pensamos que una represión fallida da lugar a la escisión psíquica, pero que luego la dinámica de la estructura se auto regulará mediante desmentida, suplantación y hasta proyección a posteriori para recuperar su equilibrio homeostático.

Como muy bien señaló Laplanche, *tener un pene* no implica poseer de modo automático un *género* (en tanto construcción identitaria): sobre el pene deberá caer toda una valoración narcisística. (2003, p. 47). La identidad (compuesta por asimilación de rasgos del otro, así como la elaboración de la anatomía física dada en función de registros imaginarios en espejo con el otro y simbólicos de la cultura y del lenguaje) no viene dada (recordemos: no hay instintos que den pautas innatas prediseñadas al sujeto humano en calidad de respuestas a sus contingencias de existencia). A la identidad hay que edificarla; se trata de una compleja y tortuosa elaboración psíquica que posee sus propios desvaríos diacrónicos y sincrónicos en términos psíquicos y de estructura. Su formación esencial corresponderá a la configuración de una estructura dada.

El sujeto comenzará recién a adoptar una función sexual dependiendo de cómo se haya producido la identificación con el orden simbólico. Mientras que macho/hembra

es lo ya dado con y desde nuestra conformación biológica, masculinidad/feminidad serán posiciones simbólicas (Cléro, 2006, pp. 84-85).

El punto de partida de la homosexualidad es una fijación narcisística al semejante a partir de la imagen corporal propia (Laplanche, 2003, pp. 50-51). Así es como, a partir de esta elaboración, de esta homeostasis psíquica contingente en función de condiciones coyunturales del psico-desarrollo (las de una madre de ambivalencias fálicas y una figura paterna endeble u horrorosa), advendrá una estructura psíquica particular: la *estructura perversa*. Por todo esto, se dirá que *el perverso ha quedado encerrado en los límites de una falta no simbolizable*. De esta forma, la homosexualidad es una *reacción de defensa narcisista* ante la angustia de castración. (Dor, 2006, pp. 80-99).

Prestemos atención al peculiar modo en que la feminista radical estadounidense Andrea Dworkin (quien ha hecho de su orientación homosexual parte de una apología y cruzada ideológica) se refiere a su lesbianismo:

> (…) being a lesbian means to me the memory of the mother, remembered in my own body, sought for, desired, found, and truly honored. It means the memory of the womb, when we were one with our mothers, until birth when we were torn asunder. It means a return to that place inside, inside her, inside ourselves, to the tissues and membranes, to the moisture and blood. (1981, p. 74)

Asombroso: Dworkin (quien no es psicoanalista ni posee formación rigurosa en dichos planteos) en este discurso hasta parece estar enunciando poéticamente punto por punto la teoría que hasta ahora venimos exponiendo: *"ser lesbiana connota para mi la memoria de la madre en mi propio cuerpo…"*.

Granoff y Perrier (discípulos de Lacan) hablaban de todo lo anterior como "protesta narcisista" en el varón. Mientras que el varón homosexual declara que *la mujer no sabe amar*, la mujer lesbiana sostiene que *es el hombre el que no sabe dar placer*. (1980, p. 17). Con Lacan, sabemos que la frustración imaginaria consiste en un daño que llevará al sujeto a los dominios de la reivindicación, de la protesta permanente. (1994, pp. 27-41).

La madre fálica, al instalar al sujeto en un lugar ambivalente respecto a la ley (dado que ella misma es ambivalente en relación con la castración y la ley), conminará al sujeto a ser el viandante de un universo imaginario incestuoso en las rémoras significantes de su inconsciente, un sujeto, que como sostuvo **Daniel Lagache**, persigue una meta narcisista al identificarse con otros hombres por introyección (1982, p. 92).

Entendido a la manera inglesa, el "compromiso homosexual", en tanto formación psíquica en relación al deseo, será una forma, un recurso de hacer tolerable la amenaza de castración (Winnicott, 1988, p. 63).

Si el otro del mismo sexo emerge en el campo de la percepción y de la fantasía de un modo sexualmente atrayente, si en el caso de los hombres existe una *idealización erótica de otros hombres*, esto se debe al desplazamiento de deseos edípicos en hombres que propician sentimientos tiernos y de protección contra una imagen psíquica despótica del padre, de la representación de un padre cruel (fruto quizás de los propios modos subjetivantes de la madre fálica sobre el niño).

Deseamos establecer una salvedad y un disenso con una de las propias figuras del psicoanálisis: **Sandor Ferenczi**, quien propuso, hace ya mucho tiempo, que la homosexualidad es "síntoma" de una perturbación en el psicodesarrollo. (2009, p. 188). Si bien no podemos aquí desarrollar las teorías del síntoma, no nos queda más remedio que discrepar con el enfoque de esta corriente, puesto que si la represión es el mecanismo psíquico implicado en todo síntoma (ya teorizado esto por Freud), y si hablamos de que el mecanismo implicado en la estructura perversa es lo que la escisión yoica acapara bajo su égida dinámica (renegación /desmentida), entonces no puede haber *sensu stricto* síntoma en la estructura perversa, dado que si hablamos de represión hablamos de neurosis. Esto es siempre y cuando hablemos de estructura y mecanismo.

Ahora bien, no caigamos en falacias: sabemos muy bien que no todo homosexual es un sujeto de estructura psíquica *perversa*. Perfectamente podemos observar la existencia de conductas homosexuales en sujetos inscriptos en los dominios dinámicos propios de las restantes estructuras psíquicas: psicosis y neurosis, así como en ese cuarto constructo teórico tan controvertido llamado "estructura límite", "fronteriza" o '*borderline*'. Si hablamos de "estructuración límite", estamos hablando de un tipo de organización cuyos recursos de simbolización son rudimentarios, y donde la pulsión tiende a hallarse sin mediación simbólica e imaginaria. (Wapner, 2006).[42] Podríamos seguir los pasos propuestos por **Gerard Pommier** (1995) y hablar de las "distintas presentaciones de la homosexualidad": en la neurosis, perversión, etc. El homosexual perverso es muy distinto al homosexual psicótico: en éste, vemos un devenir de locura hacia una trasmutación transexual, un “andrógino versátil”, una suerte de sexualidad quimérica como la del famoso caso de paranoia de Daniel P. Schreber. *"Schreber se defendía de las tendencias homosexuales mediante la negación y la proyección. 'Yo no lo amo, lo odio', es lo que, según Freud, dice primeramente el yo, en actitud de*

[42] Así como en tiempos de Freud las neurosis histéricas eran la "firma" de toda una cultura epocal sobre el sujeto, el rostro de toda una época victoriana y posvictoriana en términos de afección y malestar subjetivo, hoy se habla de que en estos tiempos posmodernos que corren, cada vez se observa con frecuencia *in crescendo* la presencia de trastornos límites de la personalidad, así como trastornos narcisistas.

*autodefensa; luego la proyección convierte el 'le odio' en un 'me odia' ".* (Fenichel, 1964, p. 480)

Desde la psiquiatría dinámica francesa, diremos que en la neurosis la homosexualidad es algo mal tolerado (un sujeto invadido por la culpa). El mérito de esta escuela forjada por Ey *et. al*, es haber pensado el psiquismo como *órgano* que se va desarrollando evolutivamente desde sistemas más simples a instancias más complejas (lo cual implica ya una visión sistémica), y en la búsqueda de equilibrio dinámico tiende a organizarse o a desorganizarse. Allí donde el psiquismo no logra la integración dinámica en tanto estructura estratificada, sus jerarquías se derrumban, y adviene el desequilibrio y la vulnerabilidad del sujeto. Pero el sujeto perverso, desde esta concepción dinámica, y a diferencia del neurótico, tolera y se entrega de lleno a sus inclinaciones, sin culpas, dirá Ey. La psicosis, a diferencia de las otras dos, "desnuda" la homosexualidad que habría en cada uno de nosotros durante el acceso psicótico, proyectándola bruscamente en el afuera (paranoia). (Ey *et al.*, 1996, pp. 340-359).

En cambio, en el sujeto neurótico, lo que tenemos es un repertorio imaginario fantasmático homosexual: en él -dice Pommier- la homosexualidad es proporcional al grado de perversión que su fantasma psíquico necesita. (1995, pp. 91-222). En el neurótico, no podemos confundir ni equiparar síntoma con formación fantasmática. No podemos asimilar la neurosis a la perversión, como si acaso la perversión fuese un núcleo escondido en los tortuosos meandros de una neurosis "de superficie". O hay neurosis, o hay psicosis, o hay perversión. Así, en la neurosis puede haber conductas homosexuales que son reactivas respecto a la homeostasis propia del drama neurótico: el obsesivo, que al vivenciarse atosigado por sus propias convicciones compulsivas, se interroga mediante la fantasía acerca de la contingencia homosexual con otro hombre, como forma de cortejar una obturación a su propio sufrimiento obsesivo.

Señalamos a continuación otra dicotomía interna del psicoanálisis, para luego tomar postura: los psicoanalistas se encuentran divididos entre aquellos que creen que la perversión es algo así como una detención en el psicodesarrollo y una ulterior fijación a pulsiones parciales (posición a la que se retornaría mediante regresión, teniendo de ese modo el somero *negativo de una neurosis*), o, como Lacan, que la estructura perversa es articulable (como toda estructura) a través de un modo específico de atravesar el Edipo. (Julien, 2002, p. 103) Nosotros respaldamos esta última postura: las estructuras emergen bajo la forma y el mecanismo psíquico desplegado en la coyuntura edípica de cada sujeto. En la perversión, tendremos un sujeto cuya imagen es el molde de la perversión, sujeto posicionado como espectador, donde tiende a perderse la significación intersubjetiva. (Lacan, 1994, pp. 113-131). Consecuentemente, podemos estar de acuerdo, aunque sea en un punto, con **Ronald Fairbairn**, cuando nos plantea que la homosexualidad *no es la expresión perversa de*

*una sexualidad genérica y natural*, sino *la expresión sexual natural de una estructura específica de personalidad*. (2009, pp. 291-292).

Como se verá, nosotros para nada rechazamos "lo simbólico" en el hombre, pero no obstante, entendemos lo simbólico de manera muy distinta a como lo entienden los postestructuralistas y teóricos del constructivismo. Lo que rechazamos son afirmaciones de este calibre: *"La definición social de los órganos sexuales, lejos de ser una simple verificación de las propiedades naturales, directamente ofrecidas a la percepción, es el producto de una construcción operada a cambio de una serie de opciones orientadas o, mejor dicho, a través de la acentuación de algunas diferencias o de la escotomización de algunas similitudes."* (Bourdieu, 2000, p. 27)

Claro que el proceso de sexuación psíquica implicará toda una construcción simbólica: el problema es que para estos intelectuales pareciera existir una disyunción excluyente entre la segregación de unidades perceptivas y dicha simbolización. Y desde luego: ambos procesos están íntimamente vinculados. Para nosotros, la subjetividad no es un mero conjunto de inscripciones a partir de actos de lenguaje sobre una tabula rasa, permitido ello por la mera existencia de relaciones sociales. Existen en el hombre toda una serie de a-prioris que no dependen de la cultura ni de la sociedad: la búsqueda de una permanente homeostasis psíquica, los complejos bucles de retroalimentación -*feedback*- de nuestras redes cerebrales y orgánicas, el peso de la genética, así como la peculiar situación de lo instintivo en el hombre, y de cómo todo ello hace conexión, sí, con la cultura y hasta con la historia humana. Para intelectuales como Butler o Bourdieu, pareciera que sólo hay tabula rasa y actos de lenguaje en la inmanencia de las relaciones sociales.

A la luz de estas exégesis y de estos planteos, creemos que las estructuraciones diversas que corresponden a la neurosis, la psicosis o la perversión implican eventos psíquicos de muy diferente naturaleza, y que por tanto, el resultado final es muy otro en cada uno de los casos. Luego de este recorrido por planteos de los años 50 y 60, pasaremos, con cierto detalle, a mencionar planteos posteriores que consideramos clave, debido a lo cual nos concentraremos en algunos autores específicos.

## Cáp 15) Grandes exponentes de los años 70 y 80.

No afirmaremos aquí categóricamente que la psiquiatría estadounidense se hallaba en condiciones de explicar satisfactoriamente la homosexualidad antes de ser quitada ésta como desorden mental del manual DSM. No hemos hecho estos desarrollos para decir algo tan simplista como: *ésta es la teoría a seguir.* Sin embargo, nadie podrá negar que aquellas teorías que hoy –muchas veces a la ligera- se creen superficiales y finiquitadas, no lo son tanto, y sin dudas existe todo un conjunto de hipótesis a ser reevaluadas, o por lo menos tenidas en cuenta. Aquí sólo analizaremos los ejemplos de destacadísimas figuras de terapeutas psiquiatras y psicólogos de primer nivel que serán seis, aunque si fuéramos a hacer un listado de los grandes investigadores y terapeutas que previamente a 1973 habían trabajado en este terreno, como mínimo hallaríamos alrededor de cincuenta, yendo desde Branson y Menninger hasta Laidlow y Maclay. Podemos sostener que después de su retirada como entidad del DSM, la homosexualidad, en su estudio y comprensión tiende a permanecer en una situación de franco congelamiento, independientemente de lo afable que resulte adherir a un discurso *políticamente correcto* (resultado éste de la lucha que vienen emprendiendo las minorías activistas, cuya versión y voz claramente ya se ha instalado como punto de vista de mayorías y del *common sense* imperante en el orden de nuestra cultura contemporánea a través de una feroz guerra psicológica y de una exitosa acción cultural). Nos consta que en USA se habían emprendido muy interesantes y relevantes investigaciones acerca de la sexualidad y sus desviaciones, que luego pasarían a quedar truncas y vedadas por la mano de los lobbies político-militantes de gays y lesbianas. Podemos observar así a un psiquiatra como **Irving Bieber**, a quien ya hemos citado. Sus planteos impregnan los años 60 y largamente los 70. En décadas subsiguientes, se han presentado planteos novedosos desde el psicoanálisis, la psicología dinámica y hasta la filosofía. Antes de proseguir con nuestra problematización histórico-política, mencionaremos algunos, aquellos que valoramos como ineludibles, no sin antes aclarar que dichos planteos son propios de corrientes y concepciones *psicodinámicas* de lo mental, es decir, de una conceptualización metapsicológica en la cual la mente es vista como un conjunto de instancias en pugna debido a mociones energéticas y mecanismos confrontados entre sí. Habrá una sola excepción, la del Dr. Albert Ellis, fundador de la terapia racional-emotiva, uno de los brazos de la corriente cognitiva en psicología. No obstante, incluso Ellis provenía del psicoanálisis y su concepción psicodinámica antes de romper con el mismo.

### A) Charles Socarides: *una teoría unitaria de las perversiones sexuales*.

El Dr. Socarides –psiquiatra y psicoanalista-, quien supo ser una prominente figura dentro de la APA, es hoy una figura relegada por las voces del establishment académico. No tenemos noticia de que siquiera tan sólo una de sus obras haya llegado alguna vez a los distintos institutos y facultades de Psicología del Uruguay, como

tampoco en la Universidad de Buenos Aires o Chile. Su nombre no resulta familiar para los jóvenes docentes de psicopatología o psicoanálisis, a pesar de que se trató de uno de los máximos expertos teórico-clínicos en USA en el terreno de las perversiones y personalidades psicopáticas, además de poseer un lugar destacado en el seno del comité de la Asociación Americana de Psiquiatría durante años. Dentro de USA, su nombre ha sido sometido a cierto desprestigio, lo cual se combina con la propia ignorancia de nuestros días en cuanto al estudio de las fuentes. Dice un artículo del *New York Times* a propósito de la muerte del insigne experto clínico:

> (…) Gilbert Herdt, an anthropologist who is the director of the National Sexuality Resource Center in San Francisco, said in a telephone interview yesterday. "He became a kind of anachronism, and a tragic one in the sense that he continued to inflict suffering on the lives of some gay and lesbian individuals and the L.G.B.T. community in general." (Margalit Fox, 2005, *The New York Times*)

Nada menos que el antropólogo Herdt es quien lo dice –cuyos planteos propios serán examinados más adelante-. Tildado de figura *anacrónica*, se hace recaer sobre Socarides el peso de toda una sensibilidad que se presta a una rápida propagación entre aquellos que se identifican con la sexualidad en tanto "asunto político": Socarides brilla por su presencia en el banquillo de los acusados como políticamente incorrectos. De los autores que indagaremos, es en Socarides donde la teorización de las perversiones adquiere su porte más promisorio, tanto por la enorme riqueza de sus registros clínicos como por sus conceptualizaciones en términos estructurales y metapsicológicos. Como resultado, surge lo que él denominó "teoría unitaria de las perversiones sexuales". Es por ello que le brindamos un primer lugar en la lista de menciones, con sus trabajos de más de tres décadas de experiencia y labor clínica.

La homosexualidad –al igual que otras perversiones-, se trataría de una forma de homeostasis peculiar del psiquismo, la forma específica que el Yo ha encontrado para sobrevivir a ciertas vicisitudes del psicodesarrollo en determinados sujetos. Pero, llega incluso a afirmar, dentro del conjunto general de las perversiones (zoofilia, coprofagia, canibalismo, pedofilia, etc), la homosexualidad es *el mal menor* (sic). (1988, p. 592)

Socarides dirá que en tanto conformación psíquica, se trata de un *pseudoequilibrio*, debido a que el equilibrio alcanzado es inestable y errático. Semejante pseudoequilibrio posee la función de solapar las vivencias de angustia y fragmentación yoica, que son el efecto de una inadecuada salida de la fase de individuación madre-niño entre los 18 y 36 meses de vida. Esta situación de narcisismo primordial, de la que el sujeto no pudo trascender exitosamente (debido a su vez a un clivaje en la figura paterna en tanto agente separador de la díada madre-hijo), provocará que el sujeto huya de las mujeres en tanto objetos sexuales (defensa ante la angustia), y a su vez la búsqueda compulsiva de compañeros sexuales del mismo sexo con los cuales poder recrear el en espejo mismo tipo de relación narcisista perdida de antaño. En el acto homosexual, el sujeto se identifica con la condición masculina del otro: de este modo –

narcisísticamente- logra sentirse completo, al menos por un momento. (1978, pp. 67 ss.) Así, toda perversión parte de un clivaje primordial: una falla en el tránsito por la fase de individuación respecto al vínculo con el objeto primario de identificación: la madre.

Por ello, Socarides planteará que la homosexualidad es una compleja "defensa" psíquica en contra de la regresión y fragmentación yoica, en aras de evitar el desborde de la angustia, una endeble forma de autorregulación. Pero cuidado: existen distintos grados para este "pseudoequilibrio". Por ello, a diferencia de otros clínicos, Socarides diseñó toda una tipología caracterológica de las perversiones. En este sentido, hablará de dos grandes "formas clínicas" de perversión: perversiones relativamente *bien estructuradas* y aquellas *mal estructuradas*. Aquellas bien estructuradas permiten llevar una vida relativamente bien adaptada, aunque con ciertas vicisitudes y crisis vitales esporádicas. Son aquellas que se cimientan en vicisitudes edípicas.

En el extremo *peor estructurado*, encontramos las más severas patologías, enmarcadas en lo que él denomina como campo de las "esquizoperversiones": se trata de estructuras claramente deficitarias, donde se observa la perversión en conjunto con las psicosis en el marco de un narcisismo patológico preedípico.

Tanto para unas como para las otras, Socarides conceptualiza lo que nosotros podríamos llamar "válvula de escape" conductual, que es el *acto perverso* o *acting out* del perverso (en las ediciones originales en inglés). Siendo que el psiquismo perverso –en distinto grado- no tolera la angustia, es propenso a la descarga inmediata (por eso decíamos antes que se trata de estructuras deficitarias de pseudoequilibrio). El acto perverso, el cual conduce al perentorio orgasmo, neutraliza momentáneamente los profundos conflictos psíquicos del perverso en una sensación de pérdida de fronteras yoicas gracias a dicha sensación de plenitud. El orgasmo en el perverso *restaura el sentimiento yoico a partir de la sensación de plenitud orgásmica*. (1988, p. 32)

Hallamos en este tipo de psiquismo un marcado *handicap* para poder posponer el placer en función de otras exigencias del entorno, y por ello se produce la búsqueda de formas de satisfacción inmediatas e inminentes, muchas veces violentas. (1988, pp. 22 ss.) A esto lo podemos vincular con aquello conceptualizado por Lacan, a decir verdad, que el principio psíquico de realidad no es otra cosa que un *principio de placer retardado*: la existencia intersubjetiva implica la capacidad psíquica de posponer las exigencias pulsionales, con la promesa de que *la satisfacción llegará luego* (requerimiento ineludible para la vida en sociedad). Pero el perverso presenta dificultades para esto.

¿Por qué pareciera haber más casos de hombres homosexuales que de mujeres? Porque el desarrollo psíquico del hombre es más "esforzado": mientras que el niño, para proseguir su desarrollo y la estructuración psíquica necesita reemplazar el objeto

primario de identificación (la madre) para investir la figura paterna por contraidentificación, la niña ya parte de la identificación "femenina" con la madre. (1988, p. 52) Es que para Socarides, la identidad de género apropiada es aquella que va acorde a la anatomía, algo que es visceralmente rechazado hoy por todos los planteos constructivistas y *de género*.

Mientras que la niña parte de un apego primario con la madre para luego, mediante el Edipo, relacionarse con ella en el marco de nuevas relaciones objetales, el niño, partiendo del mismo apego, y habiendo logrado luego una relación objetal con la madre, volverá mediante regresión a una identificación con la madre. En cambio, la niña va *de relación objetal a relación objetal* si su heterosexualidad deviene en homosexualidad: del padre hacia la madre. Así, en la mujer es viable reactivar -dice Socarides- un apego homosexual primario si su heterosexualidad queda "bloqueada", pero mediante el mecanismo del pasaje de un tipo de relaciones objetales a otras. (1988, pp. 232-244)

Las relaciones amorosas del homosexual con sus parejas están atravesadas por las mismas ambivalencias de su identificación primaria de objeto con la madre, de las que no salió exitoso: al mismo tiempo que se identifica con la imagen corporal de su compañero (identificación narcisista de objeto), busca ser amado por éste de la misma forma en que desearía ser amado por su madre, y a la vez dirige hacia él todos los impulsos sádicos que dirigió hacia aquella madre vivida como amenaza fragmentadora de la unidad yoica temprana.

En su extremo más patológico, el perverso sufre de severas disociaciones yoicas, reacciones explosivas de ira, impulsividad generalizada e incapacidad para controlar la ansiedad. Esto hace a la generalidad del tipo de relaciones objetales del perverso. (1988, pp. 99 ss.)

Otro rasgo estructural genérico del perverso es su particular combinatoria de mecanismos de defensa, la cual es considerada patológica por Socarides: escisión psíquica combinada con proyección; combinación a la que el frágil psiquismo recurre para mantener contenida la incontrolable agresión. (1988, p. 181)

¿Qué hacer con el perverso en el marco del trabajo clínico? Socarides propone grandes lineamientos: lo primero que el clínico debe evaluar es el grado de patología de las relaciones objetales del caso del paciente en particular, así como su grado de regresión yoica, para así poder ubicar al sujeto en el espectro de las perversiones. Una vez hecho esto, propone 4 tareas específicas: 1) contribuir a "desidentificar" al sujeto respecto a la figura de la madre preedípica. 2) descifrar cuál es la perversión manifiesta (para una misma perversión estructural pueden corresponder distintas conductas perversas manifiestas). 3) dilucidar cómo se dan las relaciones eróticas del sujeto con los otros.

4) contribuir a anular la gratificación perversa; contribuir a reemplazar las relaciones objetales de carácter patológico por otras más saludables.

Socarides advierte que el terapeuta debe ser cauto y precavido, dado que el sujeto perverso intentará incurrir en acto perverso dentro del propio marco del encuadre terapéutico.

**B) Masud Khan: *la pobreza esencial del perverso*.**

Masud Khan se trató de uno de los más brillantes analistas de su generación. De ascendencia asiática, fue discípulo y abrevó en las teorías del británico Donald Winnicott. Fue muy controvertido en su momento en el seno de la Asociación Británica Psicoanalítica debido a su estilo un tanto heterodoxo de llevar a cabo el acto analítico, pero nunca dejó de ser una figura de referencia, en particular porque no son muchos los que se han dedicado a trabajar en el campo de las perversiones (un terreno muy barroso y complejo por cierto).

Lo fundamental de los planteos de Khan no difieren de los que ya venimos viendo, y para ello nos hemos basado en una obra -"Alienación en las perversiones" (1987)- que recoge su labor de más de 20 años en clínica con perversos. Describe en el sujeto perverso aquellos rasgos de personalidad similares a los antes tratados por otros autores: impulsividad, incapacidad para tolerar la angustia, depresión, violencia sádica. (1987, p. 102) La perversión se trata aquí de una estructura específica de personalidad, limítrofe, porosa por momentos con otras estructuras, que puede recurrir a elementos y mecanismos tantos neuróticos como psicóticos. (1987, p. 124)

Khan va a conceptualizar a las perversiones en su generalidad como "alienaciones del sí mismo" (del *self*), resultado de vínculos deficientes a temprana edad entre el pequeño y el holding -sostén- brindado por su madre. A lo largo del tratamiento con sus pacientes, Khan se dio cuenta de que sus madres trataban a éstos como objetos impersonales, como simples extensiones de su narcisismo patológico. *Ergo*, para la madre de un perverso, el sujeto es alguien que no crece por derecho propio, hallándose así atrapado en una díada destructiva e inhabilitante de un sano desarrollo. (1987, pp. 10-11) En lugar de atravesar exitosamente la fase transicional, el perverso posee una realidad intrapsíquica que Khan denominará "objeto interno confrontado": la madre vivida como una exterioridad sojuzgante y arrolladora.

El *acting out* perverso (expresión que Khan también utiliza, de hecho conocía los planteos de Socarides), el *acting* de ciertas fantasías, es un intento de restaurar el proceso de "personalización" del que el perverso se vio impedido desde temprana edad.

Pero la cuestión está en  que para el perverso, las relaciones sexuales y el otro no constituyen una verdadera *otredad* ni un genuino encuentro, sino que se relacionan con los otros como si estos fueran *objetos transicionales*. Éste último concepto, como sabemos, fue acuñado por Winnicott: en la transición hacia el mundo real desde la propia realidad interna (que en un comienzo es la única realidad), vemos al niño pequeño hacer cosas tales como succionar un dedo, acariciar el cabello de su cuidador, murmurar un sonido o acariciar y succionar una sábana o un juguete por el que se posee un fuerte apego y recelo: no son objetos prescindibles ni sustituibles. Quítese a un niño pequeño su objeto transicional y se provocará un inmediato cambio en su estado de ánimo. A este fenómeno, Winnicott lo denominó "transicional", porque precisamente, ejerciendo control sobre estos objetos a los que se tiene especial apego, el niño está ejerciendo un control mágico sobre una realidad que aún no controla por completo: el mundo real,

> These terms imply that there is a temporary state belonging to early infancy in which the infant is allowed to claim magical control over external reality, a control which we know is made real by the mother's adapting, but the infant does not yet know this. The 'transitional object' or first possession is an object which the infant has created (...) (Winnicott, 1988, p. 106)

Si el sostén materno es inadecuado, ello producirá patología, futuros trastornos en el vínculo del sujeto. Y Kahn, precisamente, va a decir que el tipo de control que el perverso ejerce sobre el otro hace de ese otro, no un otro completo, una persona, sino que es sometido a un instrumentalismo que lo coloca como objeto parcial frente a la mirada y frente a la voluntad misma del perverso: este destrata, maltrata, idealiza y manipula al otro como si fuera un objeto transicional con el cual se puede ejercer un control mágico de la (su) realidad. El otro ya no es alguien con quien se haga el amor por deseo, es un objeto al que se lo inviste de una sádica voluntad, o es una parcialidad susceptible de llenar pulsiones parciales: un ano que anule el dique de la sexualidad limpia y decorosa, un cuerpo dador de excremento (o comedor de excremento), un recipiente de esperma, una piel, superficie a la cual flagelar para hacer sangrar, para ser mordida (incluso comida), un cuerpo con el cual practicar la masturbación letal o el coito con ahorcamiento y asfixia.

Mientras el neurótico vive a través de sus formaciones psíquicas de fantasía (mundo imaginario), el perverso no, sino que actualiza su voluntad de poder y sus intencionalidades con el otro a través del acto perverso cuidadosamente deliberado y rudimentariamente simbolizado. El perverso es muy inteligente, seduce y embauca de formas muy hábiles al otro, planifica todo el montaje del escenario donde por fin luego llevará a cabo la escena con ese otro. Encuentro sexual que puede llegar a ser altamente denigrante y hasta peligroso.

De este modo, el *acting out* perverso permite desplazar y proyectar toda la tensión intrapsíquica y permitir que el yo conserve su capacidad ejecutiva (1987, p. 27) A

diferencia del neurótico y del psicótico, el perverso no posee consciencia mórbida: no vive su situación como penosa, culposa o agobiante, sino que su goce es el acto perverso mismo como tal, incluso en el plano de la consciencia. Ello se debe a que la disociación psíquica está presente y opera funcionalmente en el núcleo más esencial del psiquismo perverso (1987, p. 137)

Todas estas configuraciones del psiquismo perverso llevan a Khan a afirmar que la vida del perverso es una situación de *esencial pobreza interior*: vida anímica sin mediaciones de fantasía, en donde el encuentro con el otro no se efectúa mediante el deseo, el amor y la unión, sino mediante bizarras formas de violencia y de acting out para evitar la invasión de la angustia insoportable de base: *"el perverso es el espectador de las acciones realizadas a través del otro"*. (1987, p. 217) La perversión es una acentuada alienación.

Mostrándose el perverso tan firme y tan fuerte, en realidad es un esclavo de la voluntad del otro: al perverso le genera pánico sentir que no posee poder si ese otro no queda atrapado en los intersticios de su voluntad intencional. Allí, el perverso se desarma. (1987, p. 214) A eso es a lo que Khan apuntaba en su modo de trabajo con sus pacientes, exponiéndose él mismo a una situación peligrosa, dado que el perverso, al desequilibrarse dentro del propio encuadre terapéutico, puede reaccionar violentamente e intentar llevar a cabo el *acting* con su terapeuta.

**C) Joyce McDougall: las *neosexualidades*.**

Destacada terapeuta neozelandesa que se desempeñó también en Francia, nos ha legado un interesante desafío conceptual, sobre la base de un trabajo de larga data con sujetos de estructura lindante con la perversión. McDougall se aparta de aquellos rudimentarios supuestos de que la perversión consiste en una serie de fijaciones a "pulsiones parciales" (hemos tratado ya este punto), sosteniendo que la sexualidad perversa ha de desempeñar un papel en la estructura *total* de la personalidad. La perversión no consistiría, pues, en una mera "desviación", sino que se trata de un tipo de "organización complicada" de la estructura de la personalidad, que intenta dar una respuesta, de mantener la homeostasis respecto a los conflictos intrapsíquicos de la ansiedad, la angustia de castración y las perturbaciones narcisistas.

La psicoanalista nos habla de "neosexualidades", básicamente el nuevo rostro de las conductas sexuales y eróticas de las sociedades posindustriales. El *neosexual* se reinventa a sí mismo elaborando prácticas suntuosas y grotescas: alcanzar el orgasmo sólo cuando en la punta del pene quedan los restos fecales del compañero sexual, o

vestirse de mujer para azotarse las nalgas frente al espejo en soledad, por mencionar dos ejemplos de casos clínicos que ella trata.[43]

La castración -plantea McDougall, es el epicentro de la trama del sujeto neosexual, frente a una angustia inefable, en donde surgen fantasías reparadoras de castrar a la pareja (*"la castración no te daña, te completa"*). Así, humillar, castrar, estrangular los genitales del otro, flagelar al otro, en todos los casos inferimos la misma significación inconsciente, en una conducta donde el sexo es de carácter adictivo y perverso. (1987, pp. 237-242).

Recordemos aquí el controvertido film *Grimm Love,* adaptación cinematográfica fiel a los hechos ocurridos respecto al caso del "caníbal de Rotenburg" (Armin Meiwes), quien buscaba compañeros sexuales del mismo sexo por internet con la intención muy real y nada metafórica de devorar sus genitales (o de ser devorado por el otro). Es ilustrativa la escena del film en donde en pleno acto sexual con práctica de felación, el protagonista pide a su compañero sexual ocasional que le arranque el pene con sus dientes por medio de una enérgica mordida, acompañado ello de un lenguaje emocional de éxtasis en el rostro: *"muérdemela, muérdemela, ¡muerde más fuerte! ¡¡arráncamela!!"* - "*No puedo*"-, responde su *partenaire* sexual. Ante la respuesta, el protagonista llora por unos segundos y la escena culmina. Conocemos el desenlace de la historia real en Alemania: por fin, el *caníbal* encuentra otro sujeto como él, a quien extirpa el pene para fritarlo en una sartén y comérselo juntos antes de que su compañero muera desangrado en una bañera. La rock band alemana *Rammstein* ha dejado inmortalizado este suceso que conmocionó a la *ratio* civilizada componiendo su famoso tema *„Mein Teil"* ("Mi trozo"). Actualmente, Meiwes se halla en prisión cumpliendo sentencia perpetua.

Terapeutas ágiles y lúcidos como McDougall nos invitan a pensar este mundo de las prácticas neosexuales de tal modo, que debemos verlo, creo yo, en términos metapsicológicos para comprender un poco mejor su funcionamiento. Estamos aquí ante un modo muy peculiar de los límites del ejercicio dinámico de la pulsión, tal como lo vimos con Simondon (cfr. *supra*).

El sujeto *neosexual*, entonces, a lo que apunta en el juego de sus desvaríos psíquicos, pulsionales y afectivos, es a crear formas de homeostasis para mitigar la vivencia del vacío de la muerte (todo el dominio de lo tanático en el hombre) ante una inminente ansiedad y angustia de castración. (1987, p. 236). Se trata de una desventurada organización psíquica en la que el sujeto ha quedado peculiarmente posicionado para

---

[43] Dado que no tiene sentido que transcribamos o detallemos la amplia gama de casos clínicos tratados por la autora, remitimos al lector interesado a la respectiva obra.

dar solución de homeostasis a su dinámica intrapsíquica desde algún momento clave de su historia subjetiva; una economía psíquica altamente conflictiva que responde a las urgencias de un *damaged self* (McDougall, 1995, p. 190).

Un@ *rubber doll* es un ejemplo muy claro de neosexualidad: sobre una imagen corporal erosionada en lo inconsciente, se hace recaer la investidura estética y objetiva de la propia atracción hacia el objeto de deseo idealizado: la mujer hermosa sexualmente no alcanzable. Se trata de un fenómeno patológico narcisista, aunque al parecer al revés del homosexual: mientras un homosexual latente puede llegar a masturbarse contemplando su propia imagen en un espejo (aun no proyectando la imagen de la madre fálica en otros hombres, sino contemplándola en él mismo), un@ rubber doll hace caer sobre sí la investidura del objeto sexual idealizado del sexo opuesto. Dado que se trata de una construcción social aparentemente muy reciente, habrá que ver en el tiempo cómo evolucionan estos sujetos: ¿devendrán en transexuales o acaso travestis? ¿Seguirán siendo rubber dolls? No lo sabemos.

Los planteos de la neozelandesa McDougall son cotejables a los que en el Río de la Plata ha llevado adelante Javier Wapner con su *metaclínica de los bordes,* un excelente trabajo donde se intenta pensar la estructuración y economía psíquica de los sujetos que se mueven versátilmente en los límites de la neurosis:

> (...) la forma de *estructuración neurótica límite* que planteo se refiere a sujetos con un nivel pobre en el caudal representativo y por ende con menor posibilidad de ligadura psíquica. (Wapner, 2006, p. 44)

A nosotros nos parece excelente la tesis de Wapner, con la salvedad de que en lugar de hablar de “estructuración neurótica límite”, hablaremos de *estructuraciones perversas límite*. Es el perverso (y no el neurótico), debido al peculiar atolladero de su mundo imaginario, aquel que posee dificultades para la simbolización psíquica.

McDougall plantea la existencia de una "devastación simbólica" (*symbolic havoc*) en el sujeto que atravesó su estructuración en el tipo de configuración grupal familiar donde el padre fue una figura endeble y la madre un sujeto de trastornos narcisistas que hizo del niño una extensión de su propio narcisismo:

> Sometimes even before her baby's birth, a mother may consciously or unconsciously regard her infant as a libidinal or narcissistic extension of herself, destined to repair a sense of personal inner damage. This type of maternal investment frequently leads to a wish to exclude the father in both his real and symbolic roles. If, in addition, the father chooses to accept a passive role, then archaic, baby-like, libidinal wishes and terrors may not be worked through and harmoniously integrated into the sexual representation of the adult self, thus creating what might be called *symbolic havoc.* (1995, p. 181)

Así, otra vez nos encontramos con la constatación clínica de la enorme importancia que tienen las primeras vicisitudes del vínculo entre la madre y el niño para la

posterior prosperidad y devenir del aparato psíquico, o para el ulterior rumbo hacia la pobreza esencial psíquica que caracteriza al perverso.

**D) Christopher Bollas: *normóticos* y *antinormóticos*.**

Hablaremos ahora de los planteos de Christopher Bollas, prominente figura del psicoanálisis británico actual.

Bollas ha propuesto un desafiante concepto, no utilizado en nuestras latitudes académicas. Se trata de la "personalidad normótica". Este concepto podría describir a la perfección el tipo de sujeto que habita en las sociedades posmodernas y posindustriales más avanzadas, como las escandinavas o la propia sociedad británica.

Se trata del individuo que vive mecánicamente su vida, marcado todo el tiempo por su agenda, carente de espontaneidad: un tipo de hombre que habita en el mundo como si fuera un objeto dentro del resto de los objetos. Los normóticos pueden ser extrovertidos, pero sus vínculos son utilitaristas y la naturaleza de los mismos no es la de una genuina amistad o compromiso afectivo. La caracterización normótica de la personalidad parte de un contacto muy pobre del sujeto consigo mismo, de una casi total ausencia de habilidades introspectivas; hay en él una profunda ausencia del elemento subjetivo en la vida diaria. Se trata de un ser volcado de lleno a sus obligaciones, a las cosas materiales y a la normalidad del comportamiento pautado por la sociedad: *'A normotic person is someone who is abnormally normal. He is too stable, secure, comfortable and socially extrovert'*. (1987, p. 136). Suelen ser adictos al deporte, al trabajo o las drogas duras. Si muere un ser querido, más que manifestar pena y tristeza, se preocupan de los aspectos técnicos para finiquitar la situación. Este tipo de sujeto es el resultado de una pobre imagen, de un pálido reflejo de su propio *self* dado por sus padres en los procesos identificatorios; grupos familiares en donde no reinan los afectos y el niño o adolescente es objetivado como una cosa más dentro del hogar. Bollas dirá que estos sujetos, en lugar de ser *'mirrored'* por sus modelos identificatorios (padres), son *'deflected'* por los mismos, dando lugar a un '*unborn self*'. Es decir (interpretamos nosotros), se le devuelve al otro una imagen muy pobre de sí mismo, carente de apego y mundo afectivo.

Lo que Bollas dirá sobre la homosexualidad, es que se trata de una reacción, de una forma de protesta "anti-normótica" de la personalidad. La exageración, el histrionismo, las perturbaciones de un hijo homosexual se tratarían de una protesta en contra del clima normótico que impregna a la familia normótica y la propia figura paterna. (1987, pp. 136-148)

**E) Albert Ellis: *cuando un psicólogo se aggiorna a los tiempos*.**

Cuando hablamos del Dr. **Albert Ellis** no estamos refiriéndonos a una figura menor. Acorde a muchos expertos encuestados en el mundo anglosajón -y según el *New York Times*-, estamos ante el segundo terapeuta más influyente del siglo XX, por delante de Freud y detrás de Carl Rogers.[44] Por lo tanto, su punto de vista no puede ser pasado por alto, máxime si vemos en Ellis una evolución de pensamiento con creces muy llamativa: luego de trabajar con centenares de pacientes aquejados por una homosexualidad ego-distónica durante todos los años 50 y 60, y habiendo producido un copioso bagaje teórico-clínico sobre este tema, al poco tiempo del golpe de estado técnico de los lobbies en la APA en 1973 y su correspondiente guerra psicológica y cultural, Ellis dará un giro sorprendente -aunque quizás no tan inesperado-, y prácticamente, con mucha cintura, de desdecirá a sí mismo de dos décadas -o más- de trabajo e investigación. En 1965 se daría a luz su obra *Homosexuality: its causes and cure* (*"La homosexualidad: sus causas y su cura"*). Arriesgado título de autoría para alguien que luego de 1973, súbitamente, hará como que todo lo anteriormente dicho no poseía valor y pasará al punto de vista opuesto.

En líneas muy generales, Ellis nos plantea en la etapa luego negada de su pensamiento que, después de trabajar con cientos de casos, el individuo homosexual tiende a ser marcadamente un sujeto de estructura psíquica *borderline*, inestable y explosivo, portador de una *serious emotional disturbance* (sic, 1965 p. 74), a quien le cuesta mucho reconocer sus propias perturbaciones, y que en cambio permanentemente ubica y proyecta las causas de su malestar en su entorno o en "la sociedad". (1965, p. 112) Además, este sujeto se halla prisionero de toda una serie de fijaciones psíquicas obsesivas e idealizaciones que lo pueden llevar a la auto destrucción. (1965, p. 84) No obstante, es inútil pretender que las inclinaciones sexuales del mismo desaparezcan, sino que en todo caso una meta terapéutica sensata y realista deberá apuntar a que el sujeto aprenda a manejarse y a controlarse dentro de los límites de la sana convivencia. Es que Ellis dedica parte de su obra a analizar casos en donde el sujeto homosexual presenta el clivaje patológico de verse atraído hacia individuos púberes menores de edad.

Ellis vivía en un tiempo donde la investigación genética y neurocientífica se hallaba en un estadio mucho menos avanzado que hoy, por lo que presentaba cierto rechazo a las tesis que sugerían elementos innatos o preformistas en la materia. Sin embargo, tenía la habilidad de pensar en términos de interrelación entre lo innato y lo ambiental, aunque afirma que son tantos los factores ambientales y psicológicos que pueden

---

[44] Véase:
http://www.nytimes.com/2006/12/10/nyregion/10ellis.html?_r=3&oref=slogin&oref=slogin&#articleBodyLink

llevar a un sujeto a devenir homosexual que resulta difícil seleccionar los más relevantes: no debemos pensar en una causa suprema, sino en un conjunto dinámico de las mismas en relación al sujeto, el cual es un organismo viviente. (1965, p. 51; p. 55) Sin dudas, el "factor crianza" aparece como uno de los más relevantes: muchos niños han sido criados de tal forma en la que aprenden a desarrollar un conjunto de creencias irracionales u horripilantes acerca del otro sexo debido a un contexto familiar de relaciones previamente patológicas y excesivamente enfermizas. (1965, pp. 53 ss.) Dice Ellis: *'In sum: conditioning factors may be very important in the causation of fixed homosexuality; but they only operate within the framework of the individual's total social sexual relations, and they are themselves influenced by his innate biological makeup'.* (1965, p. 57)

En 1976 Ellis dará a luz otra obra, *Sex and the Liberated Man,* en la que afirmará lisa y llanamente que no se debe tratar terapéuticamente a la homosexualidad dado que esta es una variante sexual más y no una patología. Sorprendente para alguien quien 10 años antes -y bien que hasta por lo menos en 1973- afirmaba cosas como las que hemos mostrado y citado. Desconocemos qué sucedió realmente en el intervalo entre 1973 y 1976, qué puede haber llevado a Ellis a cambiar tan radicalmente su visión en el tema. ¿Habrá sido la presión, incluso la amenaza intimidatoria de los lobbies como le ocurrió a Socarides y a Bieber? No lo sabemos. Muchos años después, ya en el siglo XXI, Ellis se muestra plenamente al servicio de la psicología imperante, y en una obra como *Sex Without Guilt in the Twenty-First Century* bregará en calidad de sexólogo para que estos sujetos mejoren e incrementen sus experiencias hedonistas y sexuales. Quizás gracias a esta conducta aggiornada, Ellis permanece como el único gran teórico y clínico de la sexualidad aplaudido por la prensa del mundo liberal y políticamente correcto, a pesar de que una vez, por allá en los lejanos años 60 y comienzos de los 70, describía a los homosexuales como sujetos auténticamente inestables, perturbados, borderlines e incluso psicóticos.

**F) Roger Scruton: *el otro y mi deseo sexual*.**

Por último, mencionaremos los planteos que han venido no ya de la psiquiatría o la psicología, sino esta vez de la filosofía. Es allí donde podemos interceptar a Roger Scruton, filósofo británico. Scruton es otra de las figuras que han sido soslayadas por el *establishment* académico del mundo liberal, nada menos que en uno de sus grandes y más primarios epicentros: el mundo británico. Tachado políticamente de "conservador", actualmente se dedica a criar a sus ovejas en las afueras de la campiña inglesa, llevando una vida pastoril y contemplativa, tras un largo y promisorio acervo de obras brillantes, así como también una interesante carrera docente en Inglaterra y en USA. A pesar de que la Enciclopedia Oxford de Filosofía no le dedica siquiera una breve entrada, nosotros creemos que estamos ante una de las mentes de más enjundia que pueda haber parido el mundo británico posteriormente al Mayo francés.

Aquí nos concentraremos en una obra en particular publicada en 1986: *'Sexual desire...'* (2006) Mientras nuestros académicos criollos se desviven intentando comprender los oscuros vericuetos de la denominada "filosofía analítica" -parca e insípida mercancía académica importada desde el mundo anglosajón-, Scruton tiene cosas más interesantes que decir: sobre la estética, la moral, la situación política de occidente, y en nuestro caso, sobre ese animal deseante que es el hombre.

Que no nos engañe la expresión: si el biologismo naturalista que impera hoy no cesa de decir que el hombre es *nada más que un animal*, -cuyo postulado tácito es: *hagamos énfasis en las similitudes que el hombre tiene con el animal*-, Scruton sugerirá: *¿por qué no hacer énfasis en las diferencias?* El animal: ser al que vemos organizarse colectivamente, pero para el cual las esferas de la intersubjetividad y de la otredad no existen. La organización colectiva del mundo animal existe y ello es evidente, pero su tipificación como *mundo social* es falsa, es meramente un artificio lingüístico del observador científico: ¿dónde estarían, pues, las instituciones, dónde las leyes, así como el sistema de derechos y deberes de ese mundo animal que hacen esencialmente a la consciencia del hombre en sociedad, parte irrenunciable de su *Lebenswelt*? (2006, p. 52)

Scruton -al igual que Freud y Lacan- se pregunta qué es aquello buscado y deseado por aquel que desea a un *otro*. ¿Por qué somos portadores de deseo hacia el otro? Y a su vez, ¿cuál es la meta de ese deseo? ¿Es igual el deseo del mero animal que el deseo del hombre? La respuesta es lisa y llanamente que no: el deseo humano es una compleja *estructura intencional* dirigida a su vez a un otro humano quien también es portador de dicha estructura compleja e intencional. (2006, p. 73)

El ser humano -precisamente por habitar también en un dominio simbólico, por ser como dice Scruton la persona humana un *artefacto social*-, puede con su deseo objetivar de tal modo al otro (por ejemplo a través de la mirada), que puede lograr un curioso efecto: despersonalizar al otro. He ahí la dimensión de lo *obsceno*. Y sin embargo, tal "despersonalización" (la cual puede tener diversos caminos) es parte normal del acercamiento entre dos seres humanos que se desean cuando se va arribando progresivamente a la unión de los cuerpos, a la comunión de la carne. Por eso los romanos supieron decir acertadamente: *omne animal post coitum triste, cada animal está triste después del coito.* La comunión entre el cuerpo del hombre y de la mujer -ambos formando parte del *Lebenswelt* (mundo de la vida) humano pero a su vez radicalmente diferentes-, es colmo y realización del deseo, pero también es angustia.

El deseo es lo que le permite al hombre experimentar y realizar la experiencia unificada de sus impulsos animales en conjunto con la dimensión de su persona humana en tanto artefacto construido desde el mundo humano intersubjetivo. (2006,

p. 230) Cuando el ser humano desea a un otro, semejante proceso se encuentra mediado por el sí-mismo: la búsqueda del otro implica el sí-mismo como forma de mediación, pero a su vez implicará la superación del sí-mismo en aquello que es diferente. Desde el psicoanálisis, sabemos bien que esto se trata precisamente del narcisismo, cuestión que ya hemos analizado en otro capítulo. Es aquí donde Scruton hará una distinción entre el deseo del heterosexual y el del sujeto homosexual:

> The heterosexual ventures towards an individual whose gender confines him within another world. The homosexual unites with an individual who does not lie beyond the divide which separates the world of men from the world of women. Hence the homosexual has a peculiar inward familiarity with what his partner feels. His discovery of his partner's sexual nature is the discovery of what he knows. (2006, p. 224)

Es decir, el deseo heterosexual conduce al encuentro con un mundo humano que es propio del otro género: el hombre, al unirse con la mujer, confluye en el mundo de la *persona mujer* en tanto mundo que le es ajeno en sí mismo, y viceversa. Pero el homosexual no: el homosexual, al confluir en el mundo de un otro que le es similar a él mismo, quedará atrapado en la instancia del sí-mismo como mediación del deseo, y por tanto, la experiencia homosexual constituye un retorno, un vuelco al propio narcisismo.

No importa para Scruton que el coito entre animales del mismo sexo biológico exista en el reino animal: en el simple animal ni siquiera hablamos de *deseo humano* ni de formas humanas de mediación.

Es por todo esto que Scruton considerará, al menos bajo ciertas circunstancias, a la homosexualidad humana como una perversión, como un proceso fallido o quizás incompleto de la experiencia deseante hacia el otro: el acto homosexual es un retorno narcisista en su naturaleza última, un acto mediante el cual se evita, se huye de la angustia frente a lo que es distinto, y se permanece sujeto a lo que es "idéntico" respecto al sí-mismo: '*in the homosexual act I remain locked within my body, narcissistically contemplating in the other an excitement that is the mirror of my own'.* (2006, pp. 245-246)

Desde este punto de vista, Scruton permite pensar la homosexualidad como un atolladero existencial, como un *handicap* instalado en el corazón más profundo y constitutivo de la naturaleza humana.

Esto no implica de parte de Scruton un enjuiciamiento ni una condena moral del sujeto homosexual, sino que su propósito es la comprensión, la dilucidación de un fenómeno ampliamente conocido:

> (…) homosexuality is perhaps not in itself a perversion, although it may exist in perverted forms. But it is *significantly* different from heterosexuality, in a way that partly explains, even if it does not justify, the traditional judgement of homosexuality as a perversion. I say this with extreme

tentativeness, and knowing that it may be received as an outrage. My purpose, however, is not to condemn, but to elucidate, and if the truth is uncomfortable, this will not be the only occasion of its being so. (2006, pp. 241-242)

## G) Síntesis de estos planteos y sus detracciones:

Hemos visto a cinco grandes referentes del mundo terapéutico, quienes además fueron prominentes figuras académicas e intelectuales. Todos ellos provienen de escuelas de pensamiento, Universidades y epistemologías diferentes. Además, sus formas de trabajo fueron distintas. Y siendo además que no todos se conocieron entre sí, podemos esbozar grandes similitudes entre todos ellos: 1) la noción de salud y enfermedad mental no está sujeta a cuestiones estadísticas (al menos no únicamente); la salud y el bienestar mental es una noción cualitativa, resultante de la dimensión intersubjetiva del mundo humano. 2) la clara concepción de que el deseo y la conducta humana no son unidimensionales ni constituyen un solipsismo instintivo: el otro y los procesos identificatorios son factores estructurantes clave. 3) no se puede entender la sexualidad sin comprender cómo se halla mediada por el otro, así por cómo es su psicodinámica en el seno de estructuras psíquicas particulares, en este caso la noción clínica de perversión. 4) en dicha estructura encontramos siempre una delicada homeostasis, un equilibrio comprometido que para poder autorregular la invasión de la angustia y de las pulsiones de destrucción, es menester incurrir en el *acting out* característico del perverso. 5) las conceptualizaciones en torno a la madre y el padre del perverso se asemejan a todas luces a los planteos de Bieber ya realizados en USA en los años 60. 6) la relación homosexual -que se encuentra dentro del conjunto de las perversiones- es una instancia de las pulsiones que retornan sobre un narcisismo patológico, y donde hallamos otros factores asociados (depresión, angustia, crisis explosivas, etc). A esto último lo cotejaremos en su momento con estudios académicos mucho más recientes.  Las teorías antes aludidas hoy son recordadas de un modo totalmente simplificado y hasta tergiversado, las cuales a simple vista resultarían risibles para cualquiera. Echemos un vistazo:

> La teoría de la terapia reparadora propone que la homosexualidad masculina surge de una relación difícil entre padre e hijo: si el padre de un chico no le da una 'verdadera identidad masculina', la identidad masculina del chico se verá dañada. El daño hará que se sienta inferior a los hombres 'normales', que los idealice y los erotice. (...) El hombre homosexual se siente atraído por hombres porque intenta (inconscientemente, claro) sanar su masculinidad dañada. (Mondimore, 1998, p. 264)

La relación patológica entre el niño pequeño y sus padres no es meramente "difícil" (difícil podría resultar para cualquier neurótico), es mucho más que eso. Por otro lado, la identidad no es algo que "se dé" como si se tratara de una cosa material: es un proceso compuesto de mediaciones psíquicas de carácter totalmente inconscientes que se podrán dar o no de un modo relativamente no patológico. La masculinidad del sujeto homosexual no es una "masculinidad dañada" o "imperfecta": es simplemente lo que es: *una construcción psíquica con sus propias características específicas*.

## Cáp 16) Genes y neurociencia: innato versus adquirido. *'Thanks for the genes, Mom'.*

*"En la empresa científica no debería haber espacio para el horror a lo nuevo. Por su carácter eternamente incompleto e insuficiente, la ciencia está condenada a confiar para su salud en nuevos descubrimientos y concepciones."* (Freud, 1979, p. 227)

Acorde al segundo periódico más importante de USA -*Los Angeles Times*-, un tercio de los norteamericanos creen que ser homosexual es una libre elección de vida. Un porcentaje muy similar, por lo contrario, está convencido de que se trata de una tendencia con la que el individuo ya nace y que ello determina a la persona independientemente de su opinión al respecto. (Le Vay, 2011, p. 41)

El investigador en neurociencia Simon Le Vay (quien en las primeras páginas de su reciente libro expresa ser homosexual, para que el lector lo tenga en claro), manifiesta su disconformidad con esta encuesta de *Los Angeles Times*: ¿por qué no hay encuestas que sondeen lo mismo en los heterosexuales?, expresa Le Vay, y afirma que de ser así, la mayoría de ellos dirían*: bueno, ser heterosexual es simplemente cuestión de la naturaleza humana*.

El espíritu de este sondeo de opinión de *Los Angeles Times* expresa a la perfección lo que deseamos tratar en este capítulo: ¿qué hay de innato y qué hay de "adquirido" en la conducta homosexual humana? O como le llaman los anglosajones, *the nature-nurture question*, es decir, la cuestión disyuntiva (o quizás no) entre naturaleza y crianza. (Westen, 2003, p. 372)

Luego de nuestros planteos históricos, sociológicos y psicológicos, aquellos entendidos en biología y evolución humana enseguida alegarán que *la cópula entre individuos del mismo sexo es algo muy común en el reino animal*. Si los argumentos transculturales han estado a la orden del día desde hace algunas décadas para alegar que nada hay de extraño en la homosexualidad -dado que otras culturas y pueblos la practican-, no han faltado aquellos que argumentan que nada de extraño y antinatural hay en la homosexualidad dado que muchos animales la practican. ¿Es que acaso no es el hombre *simplemente* un animal más después de todo...?

Alguien quien ha relatado eso con talento –entre muchos otros- es el zoólogo y biólogo **Desmond Morris**. Morris, en su célebre obra "El mono desnudo" nos explica cómo es muy común el coito entre monos del mismo sexo, como ser cuando un ejemplar indefenso y más débil frente a otro macho más fuerte "se entrega" al entrar en sus dominios territoriales, es decir, *se deja copular*, permite ser penetrado por otro macho para que éste no lo agreda. Así, el más fuerte obtiene un resarcimiento y le permite al más débil proseguir su camino. Lo que esto permite es generar una solución

momentánea a un problema de dominio y territorio, donde el débil sigue conservando su integridad física frente al primate más fuerte. (2000, pp. 102-111).[45] Otro tanto dice el propio Simon Le Vay:

> Humans are animals. We cannot fully understand ourselves without acknowledging our kinship with other species and learning from what they have to teach us. (2011, p. 45)

No obstante, es dudoso que el científico zoólogo o el psicobiólogo estén dispuestos a vivir en un orden social cuyo *ethos* se base en parámetros tan rudimentarios. ¿Alguien imagina lo catastrófico de semejante patrón de conducta extrapolado al orden de la cultura humana? Iría en contra de los más básicos derechos de existencia, dignidad e integridad de cada individuo dentro del conjunto. Si de lo que se trata es de abrevar en una suerte de antropología que borre toda distorsión de cultura "represiva y moral" para hallar no sé qué suerte de estado genuino de naturaleza dentro del hombre, entonces, una vez puesto en marcha un orden social basado en semejante extrapolación (¿o destrucción?) antropológica, los propios homosexuales desearían claudicar del mismo. Sencillamente nadie podría vivir así. Entre el homínido y el hombre existe una brecha infranqueable (brecha de lenguaje, de mundo simbólico, de orden de la cultura, de *ethos* y civilización) que jamás será llenada mediante la simple extrapolación de parámetros instintivos del reino animal a la vida anímica del sujeto humano. Ya hemos tratado todo esto en anteriores capítulos. La tesis de Morris de que *una bestia compleja de agita en nuestro interior*, nos resulta rudimentaria, insuficiente. (2000, p. 43). Remitimos al lector a los anteriores planteos.

Detrás de toda teoría existe un *background* epistemológico, metodológico, y también una noción o preconcepción del hombre de la que aquella participa. A propósito de nuestro campo temático en particular, Julius Evola lo dice excelentemente:

> Es evidente que el significado que hay que atribuir al sexo depende de la forma en que se conciba en general la naturaleza humana, o sea de la antropología particular que se haya adoptado. El carácter de esta antropología no puede dejar de reflejarse en la idea misma que uno se hace del sexo. Así, el significado que puede tener la sexualidad en la óptica de una antropología que reconoce en el hombre la dignidad de un ser no exclusivamente natural, por ejemplo, será necesariamente opuesto al que le atribuyen una antropología que considera que el hombre es una de tantas especies animales y una época en la que ha parecido apropiado (...) escribir Selección Natural con mayúscula, como se hacía con el nombre de Dios. (1997, p. 21)

¿Qué pueden aportar otras disciplinas respecto a las que habíamos estado observando, otras como ser la antropología y la neurociencia? Comencemos por la antropología y los enfoques evolucionistas. Tal es el caso de Marvin Harris, de quien ya

---

[45] Morris hoy es considerado "ciencia vetusta". No obstante, su empleo aquí expuesto tan sólo consiste en hacer referencia a una fuente para una constatación conductual concreta en el reino animal que para nada está sujeta a los devenires de la ciencia y sus autores. De todos modos, esta tesis sigue siendo defendida de modo mucho más reciente (Westen, 2003, p. 371), o considerada con atención como factor a tenerse en cuenta (Le Vay, 2011).

hemos hablado anteriormente. La antropología cultural actual, por lo general, es tanto evolucionista como culturalmente relativista en estos asuntos. La nueva izquierda ha sabido penetrar también en estos terrenos para sembrar sus semillas. Harris parte desde una facticidad concreta de nuestra cultura, que es el haber desligado el placer sexual de la reproducción no deseada mediante métodos anticonceptivos. Si nuestra especie (heterosexual en su aparentemente abrumadora mayoría) vive conforme a esa división, ¿por qué habría de ser la homosexualidad algo "no natural", siendo que se trata del ejercicio del placer despreocupado de la reproducción, tal y como los heterosexuales lo hacen desde un punto de vista de la conveniencia del puro placer? Esta es la tesis axial de Harris. Nuestro antropólogo nos dice que el homo sapiens es el primate "más sexy e imaginativo" que existe sobre la Tierra, cuya piel es más sensible, y por tanto, de mayor potencial erótico que otros primates y "simios peludos". De este modo, es esperable que el homo sapiens resulte "polifacético", con una variada gama de conductas y juegos de diversa índole. (Harris, 2010, pp. 219-221) A su vez, en toda sociedad existen individuos que se desvían de la norma estadística, por lo cual la homosexualidad no debería focalizar de forma particular nuestra mirada, nos sugiere Harris. (2009, p. 416)

Desde una antropología de la cultura, una conducta homosexual no es atribuible a factores genéticos u hormonales, sino a parámetros y prescripciones de la propia cultura donde el sujeto se encuentra inmerso. Esto posee cierto sentido: no podemos pensar (en el caso de que se pretendiese demostrado) que todos los griegos y romanos (por nombrar dos tipos de cultura que hemos tratado previamente) padecieran desequilibrios orgánicos o fueran portadores de algún misterioso "gen de la homosexualidad". Esto no siempre fue un razonamiento del orden de lo obvio: Havelock-Ellis era de la opinión de que los griegos, particularmente los dóricos, podían padecer una "predisposición homosexual orgánica racial". (1949, p. 31) Tal afirmación, naturalmente, no puede ser demostrada y hasta resulta descabellada a simple vista.
Se ha dicho innumerables veces que la existencia de un gen de la homosexualidad no es más plausible que la existencia de un "gen de la creencia en Dios", un "gen de la masturbación" (también buscado y postulado otrora) o de un gen que marque nuestras tendencias político-ideológicas (algo francamente absurdo). No obstante, veremos que no todo planteo de algo innato es necesariamente absurdo.

Por otro lado, ya hemos visto lo que sucedía en el mundo griego. Harris toma el ejemplo griego para comenzar sugiriendo que la homosexualidad es algo presente en múltiples culturas y civilizaciones. Sobre los hombres de la Antigüedad griega, nos remitimos a las salvedades efectuadas en nuestro respectivo capítulo.
Harris no se queda sólo en las conductas observables a lo largo de Occidente, Harris va también a Asia y Oceanía, nombrando diversas etnias y pueblos. En Nueva Guinea, por mencionar un ejemplo entre tantos, existen pueblos ágrafos donde se insta a desarrollar una suerte de homosexualidad -incluso bisexualidad, podríamos decir- a los

niños desde temprana edad: se les hace ingerir ritualmente el esperma de los adultos mediante ritos de felación grupal, dado que se cree que el esperma transmite cualidades del adulto al pequeño, y de este modo el niño devendrá hombre al ingerirlas con el semen. Este ritual obedece a un deber sagrado, en donde se observa una homosexualidad ritual y una "heterosexualidad por deber" (exclusivamente con fines reproductivos). (Harris, 2009, pp. 444 ss.)

Creemos que Harris, apelando a la exposición de una variedad de combinaciones de conductas sexuales posibles en el mundo de la cultura infiere de allí una suerte de relativismo antropológico, que luego pretende hacer descender sobre nuestra cultura particular (la de occidente en general), pasando por alto el análisis de otras condiciones propias de la biología (a las que veremos páginas más adelante).

Si bien es cierto que antaño el placer no solía estar escindido de la reproducción en el ejercicio de la sexualidad (al menos dentro de la institución matrimonial), estando sujeta la sexualidad al criterio de la reproducción en primer lugar, también, no obstante, es una verdad científica ineludible (desde una perspectiva de biología evolutiva) que la reproducción es la tarea primordial en el devenir de los organismos vivientes -pues en ello les va su existencia como especie-, y que éstos desarrollan estrategias de conducta articuladas por la biología misma con el fin primordial de lograr el éxito reproductivo. (Dupré, 2006, pp. 165 ss.) Teniendo en cuenta de que no tiene por qué existir una escisión radical entre naturaleza y cultura (al menos en todos los aspectos), una moral que observe y asegure la reproducción y la herencia como punto primordial a ser celosamente cortejado no es algo descabellado en las sociedades humanas, a pesar de las grandes críticas que ello ha recibido por la ideología liberal progresista en todas sus manifestaciones académicas, políticas y culturales.  Ciertos animales presentan "conductas homosexuales", pero no poseen una institución como el matrimonio o el concubinato que haga de dicha conducta la práctica privilegiada o predominante por encima de la reproducción.

Como ya hemos mencionado, quien ha estudiado en profundidad a las etnias de Nueva Guinea es Gilbert Herdt. Este antropólogo constató cuál es la mecánica del poder que se esconde detrás de estas llamativas prácticas de ingesta colectiva de semen entre jóvenes *fellators* y adultos *inseminators*. Se trataría de la expresión de agradecimiento y en la unión entre grupos familiares. Cuando la mujer es ofrecida por el padre a otro hombre para consumar una unión entre clanes familiares, el esposo oficiará de "inseminador" de los hijos del padre de la mujer, es decir, el respectivo cuñado es aquel que en las prácticas de felación grupal inicia al muchacho que corresponda dentro del conjunto. Se trata de una práctica organizada acorde a la edad (el muchacho no debe ser capaz aún de producir semen), y son grupalmente jerárquicas: el adulto es el cuñado de más edad, que en algunas tribus de Nueva Guinea también puede ser el penetrador sexual del joven. Detrás de estas prácticas subyace un conjunto de creencias muy afianzadas: el semen es un don, un regalo, porque es la sustancia transmisora de las cualidades masculinas que contrarrestan el poder de la

herencia femenina de la madre, que se hallaría presente en el cuerpo del joven impidiendo alcanzar la necesaria hombría guerrera. (1997, pp. 81-88)

Específicamente entre los Sambia (una de las tantas etnias), el órgano del semen es llamado *keriku-keriku*, y poseen la convicción de que el cuerpo no puede producir por sí mismo el semen, por lo que la ingesta de semen adulto → muchacho mediante felación es la instancia provocadora de tal capacidad corporal, puesto que se llena con la sustancia-don el *keriku-keriku* del muchacho, lo *masculiniza*. Herdt ha distinguido 4 funciones implicadas en la ingesta de semen ritual entre los varones Sambia: 1) hacer pasar al muchacho hacia la adultez, por lo cual el semen aparece como la continuación de la leche materna. 2) *masculinizar* el cuerpo del joven y prepararlo para la guerra, trasmitiendo cualidades varoniles. 3) un ritual que sirve de paso para la ganancia de un plus de placer en grupo de los adultos jóvenes para con los más pequeños. 4) la trasmisión mediante el semen de ciertas cualidades del alma de los hombres de un clan hacia los de otro clan, consolidando así los valores de la comunidad. (1997, pp. 112-123)

Así, en función de estas indagaciones, más otros datos de otras culturas que aquí no reproduciremos,[46] Herdt establece un postulado que es muy importante: *los deseos sexuales entre individuos del mismo sexo ocurren en todo tiempo y lugar del planeta, pero la institucionalización de las relaciones homoeróticas entre individuos y miembros de una comunidad distan de ser universales*. Las instituciones culturales en torno a las que se organizan las relaciones homoeróticas tienen lugar sólo en ciertas sociedades antiguas o con lazos de parentesco específicamente determinados (1997, p. 63) Siendo esto así, dirá Herdt, todo criterio de que la homosexualidad es una presunta desviación quedaría desmantelado y expuesto, en su calidad de prejuicio, como un craso "chovinismo sexual" de nuestra cultura occidental: éste sería aquella actitud que pretende hacer valer hegemónicamente una cosmovisión (la nuestra) como de carácter superior por sobre los parámetros de otras personas y culturas. Nuestro antropólogo insta al lector a abandonar la postura del chovinismo sexual:

> (...) all sexual practices are relative to cultural group and context. Sexuality and sexual meanings vary like language itself, and mere variation is not grounds for the clinical diagnosis of 'abnormality'. The lessons of cross-cultural study help to move us beyond sexual chauvinism. (1997, p. 35)

Que los significados acerca de las prácticas entre sujetos varían acorde a la cultura y el contexto es una cuestión harto evidente, y jamás necesitaríamos ir hasta Nueva Guinea para ser conscientes de ello, porque para comenzar, ello es claramente inferible desde nuestra cultura más inmediata. Por otra parte, pensamos que a nadie -menos aún a nosotros- le interesa establecer un "diagnóstico de anormalidad" de etnias ágrafas tan lejanas a nuestro orbe cultural y en coordenadas geográficas.

---

[46] Hemos elegido el caso de Nueva Guinea por su peculiaridad, pero conminamos al lector a hojear la obra completa de Herdt.

Lo que resulta harto llamativo, es que si bien es obvio y compartible el criterio de que no podemos juzgar, diagnosticar, siquiera valorar a otras culturas y etnias en función de nuestros valores (etnocentrismo), la antropología, de la mano de un Herdt o de un Harris (por mencionar dos ejemplos muy pertinentes) se valga de este criterio metodológico (que compartimos) para pasar luego a un *relativismo general*, ya no meramente metodológico, y utilizar así las conclusiones sobre indagaciones de culturas muy lejanas a nosotros para soliviantar los parámetros de la propia cultura a la que los autores pertenecen (la nuestra: occidental y cristiana). Dado que no es válido juzgar a los Sambia por obra y gracia de nuestros parámetros (criterio metodológico acertado y que repetimos: lo compartimos), nos preguntamos: ¿por qué parecería sí, en cambio, ser válido cuestionar la cultura occidental en función de los parámetros de los Sambia...? Una vez más, la ciencia cede ante pretensiones ideológicas y quizá militantes. Es que Herdt, él mismo autoproclamado *gay* en el prólogo de su obra, llega a afirmar que vivir entre los Sambia le permitió *moldear e influenciar* su propia sexualidad, al igual que la manera de aceptarse a sí mismo. (1997, p. XIV) Sabrá Herdt en qué consistió esa mutación de su subjetividad y de su experiencia sexual, cuestión que a nosotros no nos interesa, pero que al ser enunciada por el propio autor, nos permite erigir acotaciones acerca de ciertos puntos débiles en el proceder de su prosa.
Vamos a decirlo en otras palabras: que los Sambia -y tantos otros- posean prácticas y códigos que nos resultan sorprendentes, lejos de demostrar que nuestra cultura occidental es inválida o "prejuiciosa", simplemente revela las muy variadas posibilidades de creencias y parámetros *ideables* e *instituibles* por los hombres que se organizan en distintos tipos de comunidad. Tal como habíamos afirmado al comienzo de este libro, llama la atención que se condene el velo o el burka de las mujeres del Islam en nombre de los derechos humanos, pero se tenga por innovadoras e interesantes este tipo de prácticas con niños pequeños en otras lejanas latitudes vistas desde occidente por los mismos ojos ideológicos.

A estos planteos basados en lo que podríamos denominar un *relativismo cultural ideológicamente inducido*, podemos contraponer los planteos de la neurociencia, de corte y carácter muy disímil respecto a los antedichos, así como los de la investigación en el terreno de la genética.
Mientras que los planteos de un Harris o un Herdt son queridos y aplaudidos por los grupos activistas en pro de un enfoque *de género*, y en pro de una teoría *queer* basada en una noción culturalmente constructivista de la sexualidad, los aportes de la neurociencia y de la genética resultan un tanto problemáticos para dichas organizaciones, a tal punto de ser negados o sistemáticamente ignorados.

En 1987 se realizó en Ámsterdam un simposio cuyo nombre ya nos resume toda la cuestión: *"esencialismo versus construccionismo social".* (Jeffreys, 1996, p. 119)
La discusión allí efectuada se resume en si la homosexualidad es un estilo de vida legítimo cuya génesis va en función de parámetros culturales (es decir: si la sexualidad

es o no una construcción social), o si existen determinismos biológicos que marquen indicios acerca de la misma. Pocos años después la neurociencia dirá que sí, que existen, al igual que la investigación genética, pero vayamos por parte.

Para los grupos del neofeminismo radical y lésbico, así como para las organizaciones *queers* y de "género" en general, todo enfoque que no proclame que la sexualidad es una construcción social sujeta a dispositivos y relaciones de poder (allí asumen preeminencia los planteos de Foucault y sus derivaciones efectuadas por el mundo *queer*) y a una moral e ideología dominantes de lo que ellos denominan "heteropatriarcado" (o civilización patriarcal), tiende a ser rechazado. Desde una postura constructivista, la formación de la sexualidad no es concebible como cosa independiente y libre de valor respecto a las convenciones y hábitos tácitos de una formación social y cultural. El problema que vemos en estas posturas es que se remiten al análisis de contenidos: conducen a las "teorías de género", en las cuales se pretende "desnaturalizar" los significados y prácticas que componen lo masculino y lo femenino en una sociedad determinada, aplicando métodos deconstructivistas y otros menesteres heredados de la academia posmodernista francesa (la cual, en buena medida triunfó en USA). Pero jamás analizan la posibilidad de que una cierta conducta o práctica sea derivación más o menos directa de precondiciones biológicas que exceden el mundo simbólico y social, independientemente de cómo ello luego se imbrica con lo simbólico. Dichos análisis son fuertemente rechazados: son tildados de "esencialistas".

De este modo, la sexualidad deviene un asunto político militante: *si la sexualidad es una construcción, deshagamos las construcciones que nos oprimen y en su lugar pongamos otras. Instituyamos nuestra propia construcción, a imagen y semejanza de nuestro programa ideológico, que es el programa de la razón frente al dogma y la tradición.* Así, arremeter contra toda concepción "esencialista" de la sexualidad humana se ha transformado, de parte de estas agrupaciones, en una cruzada santa de lo que nosotros podríamos denominar la *queer Politik*.

Desde hace un tiempo existe una rama dentro de la investigación neurocientífica, denominada "neurobiología del sexo". Esta biología de la identidad sexual se concentra en dos grandes áreas: la estructura cerebral y la genética.

Es un error creer que la neurociencia es un inequívoco reduccionismo (un discurso usual en ciertas academias impregnadas de constructivismo epistemológico): los neurocientíficos son plenamente conscientes de que la sexualidad humana no puede ser derivada únicamente de moléculas, bases celulares y genética aislada del ambiente.

No se vaya a creer que esto es algo nuevo: buscar la clave de la vida anímica del ser humano en el cerebro se remite ya a los antiguos, y el siglo XIX es el siglo por excelencia que hace del cerebro la plataforma privilegiada de los placeres, alegrías y desvaríos del hombre (Porter, 2002, pp. 36-37). Bastaría recordar a un Emil Kræpelin

para tener en cuenta que la locura, su base material, su ser y acaecer, se buscaban en la corteza cerebral ya en aquellos tiempos.

Más aún, el propio von Krafft-Ebing en el siglo XIX creía estar ante la presencia de un "centro regulador" cerebral en lo que a la vida sexual del hombre concierne:

> The central point of the sexual mechanism is the cerebral cortex. It is justifiable to presume that there is a definite region of the cortex (cerebral center) that gives rise to sexual feelings, ideas and impulses, and is the place of origin of the psychosomatic processes that we designate as *sexual life*, *sexual instinct*, and *sexual desire.* (1999, p. 31)

Lo que la neurociencia actual nos trae son formas de investigación y resultados más elaborados que aportan al conocimiento de la experiencia humana en su existencia global, pero para nada su punto de partida es nuevo o estrictamente reciente.

Luego del antedicho psiquiatra forense, la postura de Freud, si bien fue radicalmente innovadora, no descartó la búsqueda -para sorpresa de muchos aún hoy- de los sustratos biológicos de la homosexualidad:

> No es misión del psicoanálisis solucionar el problema de la homosexualidad. Tiene que conformarse con revelar los mecanismos psíquicos que han llevado a decidir la elección de objeto, y rastrear desde ahí los caminos que llevan hasta las disposiciones pulsionales. En ese punto cesa su tarea y abandona el resto a la investigación biológica (...) (1920/1992, p. 163)

En USA, el desarrollo de esta disciplina posee su autonomía propia, desligada del mundillo de los activistas (al menos en muchos casos, si no todos). Uno de los centros más relevantes es el NIMH (*National Institute of Mental Health*), el cual estudia la patología mental desde la neurociencia y la psicobiología. (Ray, 2015, p. 61)

Ya en 1991, el neurocientífico y psicobiólogo Le Vay se dedicó a estudiar numerosos cerebros de varones homosexuales muertos de SIDA, y constató diferencias respecto a los cerebros de individuos heterosexuales: una pequeña zona anterior del hipotálamo (el núcleo intersticial $INAH_3$) era el doble de grande en los cerebros heterosexuales. Su hipótesis fue que de manera prenatal, distintos influjos hormonales alteraban esta región del cerebro humano, asociada con el placer y las emociones, generándose así las condiciones para la instalación a posteriori de cierta orientación sexual.

En la universidad de California se llevaron a cabo posteriormente los mismos estudios, y se corroboraron iguales resultados. De manera prudente, la neurociencia llega a hablar de la existencia de un "cerebro homosexual" de características propias: un núcleo intersticial del hipotálamo que difiere del cerebro estudiado en heterosexuales, así como la similar activación de ciertas áreas del presunto cerebro homosexual que se asemeja a las áreas activadas en el cerebro de la mujer heterosexual durante la experiencia del placer, y viceversa en el caso de la mujer homosexual respecto al hombre heterosexual. (Purves *et al*, 2008, pp. 784 ss.) Recordemos que el hipotálamo es una suerte de *nexo regulador*, un modulador y traductor clave compuesto por circuitos neurales interconectados con el resto del cerebro, y que a su vez posee conexión con la fabricación y liberación de hormonas. Es decir, el hipotálamo traduce

información de sucesos cerebrales en "lenguaje hormonal" a impulsos neuroeléctricos, por lo que es un componente esencial en la experiencia sexual y del placer.
El rol del $INAH_3$ ha sido posteriormente cuestionado por investigaciones más recientes, las cuales distan diez años respecto a las originales ya citadas. Por ejemplo, se ha afirmado que no se tuvo en cuenta la posibilidad de que el propio virus VIH destruyera parte del tejido neuronal, explicando ello la diferencia de volumen constatada. Byne y otros demostraron en el año 2001 que, aun siendo más pequeño el $INAH_3$ en cerebros de homosexuales, las neuronas se agrupaban con mayor densidad en dicho núcleo en los cerebros estudiados de sujetos homosexuales que en el de heterosexuales, por lo que el tamaño, de alguna manera quedaría (se presume) compensado, dado que no termina habiendo una diferencia significativa en el número de neuronas entre ambos casos. (Hines, 2004, p. 205)
Los trabajos de Le Vay claramente no proponen la existencia de una causalidad, sino que constata *correlaciones*. Nuestro cerebro explica el por qué de nuestra conducta, pero también es cierto que a partir de esa conducta, en la interacción con el ambiente, nuestro cerebro es afectado y sufre transformaciones que implicarán otros cambios observables. Es tan probable que la conducta pueda afectar la densidad neuronal resultante de una zona específica del cerebro vinculada a las emociones, como que dicha densidad, en caso de ser a-priori, pueda afectar la conducta (Coria-Ávila *et al*, 2011) De este modo, el dimorfismo asociado al $INAH_3$ puede ser tanto la causa (o una de ellas) de la homosexualidad como una consecuencia de la misma. Entonces, debemos pasar a indagar también el terreno genético y hormonal.

Lo único que parece estar claro es que entre el cerebro de homosexuales y heterosexuales parecería haber diferencias, pero no se sabe muy bien qué implica todo ello. Lejos estamos de poder afirmar que la orientación sexual venga preestablecida en estructuras cerebrales observables, aunque lo cierto es que esta tendencia –la de prestar atención a factores innatos- viene en ascenso. (Westen, 2003, p. 372)
Si el feminismo radical y los movimientos de género se oponen a todo “esencialismo biologicista” a la hora de afirmar tesis sobre la sexualidad, ello es porque consideran que dichos "esencialismos" se prestan para una manipulación social conservadora de la identidad y forma de concebir la sexualidad misma. Más allá de las indagaciones neurocientíficas, los avances en genética y desarrollo embrionario no han augurado la paz de estas organizaciones militantes de porte reciamente ideológico, de un dogmático *ideologismo*.

Desde mediados del siglo XX, de la mano de las investigaciones de Charles Phoenix y otros, la embriología sabe que la hormona testosterona juega un rol inexorable en la diferenciación sexual: si retiramos los genitales a un embrión genéticamente masculino durante un momento clave del desarrollo embrionario, éste desarrollará genitales femeninos. Es decir, la testosterona actúa como un elemento diferenciador

clave en el proceso de individuación biológica sobre una base prenatal donde lo femenino -en ausencia de dicho elemento- predominará.

En mis años de estudiante de psicología a comienzos del siglo XXI, aquellas teorías sobre orientación sexual basadas en investigaciones de influjos de hormonas prenatales le daban risa a cualquiera. En un ambiente académico donde predominan visiones constructivistas en la materia, ponerse a rememorar aquellas investigaciones en ratas -como las del alemán Günter Dörner-, la experimentación con inyección de hormonas masculinas en roedores que buscaba un eslabón explicativo entre la rata y el humano (y el por qué de su "orientación sexual") resultaba francamente macarrónico, y cualquiera se sentía en posición suficiente para desacreditar semejante reduccionismo biológico. A otros tiempos oscuros correspondían las hipótesis hormonales en materia de orientación sexual, a una presunta etapa de ingenuidad de la ciencia. Los planteos de Dörner (los cuales pretenden hallar una relación entre el nivel de andróginos a los que el feto estuvo expuesto y la orientación sexual adulta) quedaron por el camino: el constructivismo es una visión mucho más atractiva que la analogía entre la rata y el hombre. Si a eso le sumamos que Dörner proponía la inyección de testosterona en fetos humanos para prevenir la homosexualidad adulta, se entiende por qué dicha teoría ha sido anatematizada como una barbaridad del pasado.

Pero, en la inacabable dialéctica de los discursos científicos, las teorías hormonales son defendidas hoy (a contrapelo del pasado) directamente por aquellos que en los años 70 contribuyeron de primera mano a borrar la homosexualidad del DSM. Tal es el caso de Judd Marmor (figura antes tratada, él mismo un declarado psiquiatra liberacionista homosexual), quien basándose en estudios que avalan el papel predominante del influjo hormonal durante etapas intrauterinas para la sexuación, le permiten sostener que la orientación sexual no es algo a elegir, y que es propia del individuo que se gesta y desarrolla con parámetros concretos. (Drescher & Merlino, 2007, p. 87) De este modo, el grado de androgenización intrauterina, en períodos críticos, explicarían la homosexualidad exclusiva del 5% de varones que en todas las sociedades experimentan intrauterinamente una variación del influjo hormonal, dice Marmor.

Le Vay sostiene algo muy similar: una diferencia en los niveles hormonales androgénicos en períodos críticos del desarrollo -como la etapa intrauterina- desencadenará toda una serie de efectos, que van desde la diferenciación cerebral intrauterina hasta los rasgos sexuales secundarios, incluso la preferencia en la elección de juguetes ya entre los 3 y 8 meses de vida. (2011, pp. 75 ss.)

Los factores que pueden explicar por qué un feto está sometido a niveles de influjo hormonal no esperados acorde a su sexo biológico van desde razones genéticas hasta por el estrés padecido por la madre durante el embarazo. (2011, pp. 152-153)

La cuestión se complejiza si tenemos en cuenta lo anteriormente dicho sobre las hormonas a la luz de un síndrome llamado "síndrome por déficit de 5-alfa reductasa". No es necesario ir a la rata: se trata de un síndrome en el que sujetos genéticamente hombres carecen de la enzima necesaria que interactúa con la testosterona (5 alfa reductasa) para el desarrollo esperable de los genitales externos (pene y escroto), a pesar de contar con niveles normales de testosterona y de tejido testicular. Esto ocurre ya en la gestación: cuando estos sujetos nacen presentan exteriormente genitales que lucen femeninos, pero el sexo genético no se corresponde con el fenotipo esperable:

> (...) 5-a-reductase deficiency also occurs in XY individuals. The enzyme 5-a-reductase converts testosterone to dihydrotestosterone. Individuals deficient in this enzyme have testes that are hormonally active but their external genitalia are not masculinized. These individuals are commonly initially classified as females. (Gorski, 2000, p. 1135)

Al presentar un aspecto femenino, estos sujetos son educados en el seno de su grupo familiar como si fueran niñas, pero al llegar a la adolescencia, su nivel de testosterona se incrementa y estas "niñas" se transforman –corporalmente- lisa y llanamente en muchachos: se les agrava la voz, aumenta la musculatura y la estatura como las de un hombre, y el "clítoris" aumenta su tamaño hasta transformarse en una protuberancia, en una suerte de órgano equivalente a un pene.

En los años 70 se estudió en República Dominicana un conjunto de casos con sujetos que padecían este síndrome, y se observó con claridad que, a pesar de haber sido educados como niñas, estos sujetos desde la pubertad desarrollan una identidad masculina y, finalmente, se orientan sexualmente hacia las mujeres. (Mondimore, 1998, pp. 135-137)

El antropólogo Gilbert Herdt estudió estos mismos casos en Nueva Guinea (concretamente, una vez más, entre los Sambia), llevando a cabo muy interesantes descubrimientos. Cuando esto ocurre con un miembro de la comunidad, éste no es visto como una anomalía respecto al resto, sino que es considerado un *kwolu-aatmwol*, alguien que "se transforma". Pero este "transformarse" no es significado como un pasaje de hembra a macho, sino a una tercera categoría, a una tercera cosa, y es visto como una singularidad en sí misma.

Lo que Herdt menciona nos permite pensar que, más allá de los extraños senderos de la biología, esa transformación puede ser significada de forma diferente por la cultura de la que forma parte, lo que él denomina "adaptación cultural" del proceso biológico. (1997, pp. 46-48)

No obstante, en nuestra cultura, descubrimientos de este tipo han colaborado en la llamada "teoría hormonal de la personalidad", en la cual se observa con nitidez que las hormonas -en este caso la testosterona- son un factor clave en la diferenciación sexual -primero que nada a nivel cerebral-, a decir verdad:

In many mammalian species the brain is inherently feminine (or perhaps neuter). Masculine characteristics of structure and function are imposed on the developing central nervous system by the action of testicular hormones during a critical period, or quite possibly several critical periods, of development. (Gorski, 2000, p. 1132)

En la dimensión de la personalidad, dado que el cerebro embrionario de estos sujetos ya contaba con exposiciones a niveles normales de dicha hormona en la etapa intrauterina. Sabemos perfectamente que el influjo hormonal intrauterino es clave en la diferenciación cerebral respecto a la "lateralización del cerebro": hombres y mujeres difieren claramente en sus funciones y habilidades cerebrales, además de poseer características emocionales distintas. Gracias a sucesivas investigaciones neurocognitivas sabemos que, mientras las mujeres son mejores que los hombres en los dominios del lenguaje corporal, poseen mayor sensibilidad empírica a olores y sonidos, así como una percepción y empatía más profundas, al igual que una vivencia más intensa de sus emociones, los hombres las aventajan en el pensamiento lógico-matemático, las tareas visuoespaciales, en la resistencia al dolor, así como también tienden a ser más agresivos y competitivos. (Pinker, 2002, p. 345)

Si bien la cultura aportará su incidencia de marcado peso, las condiciones de posibilidad para tales características y habilidades ya se hallan dadas en lo genético y su expresión puramente biológica. Y ello no obedece a una construcción social, lo cual se encuentra plenamente demostrado.

Todo esto se trató de una serie de golpes precisos y contundentes para las posturas (¿ideológicas?) que sostienen que la sexualidad humana es una mera "construcción social de género", y hasta una opción "política", como plantean ciertos grupos radicales. Al parecer, al menos en casos como estos, una simple hormona en el torrente sanguíneo en el decurso del desarrollo biológico aventaja incluso a cualquier teoría psicológica acerca de la "sexuación psíquica". Mucho más aún a posturas que sostienen que nuestra orientación sexual es una volición de carácter político, como si la orientación del deseo fuese acaso una mera deliberación yoica en función de parámetros ideológicos. En estos casos, estamos ante el eterno resurgir de la ilusión cartesiana, donde pareciera que todo resulta edificable a partir de la acción asertiva de un *cogito* subjetivista. Cada vez que alguien dice "yo he elegido mi orientación sexual" estamos, no solo ante un autoengaño, sino también ante una fantasía yoica cartesiana: nadie amanece cierto día de su vida y decreta su orientación del deseo sexual desde el plano de la consciencia yoica, desde un "pienso, luego existo" (como heterosexual, como homosexual, etc).

Por otro lado, ¿es coherente y realista efectuar la afirmación de que la sexualidad es nada más que una construcción social? Claramente no:

La orientación sexual parece seguir demasiadas 'normas' biológicas para que la homosexualidad no sea más que una 'construcción' social. Los períodos críticos, los efectos hormonales, las diferencias en la estructura cerebral y en el funcionamiento indican que en la orientación sexual existe un componente biológico. (Mondimore, 1998, p. 189)

No ha sido sólo la neurociencia, sino también la genética la que ha venido a poner entre paréntesis a las posturas constructivistas en materia de género y orientación sexual. Diversos estudios llevados a cabo entre gemelos genéticamente idénticos (homocigóticos) que crecieron de forma separada demuestran que la carga genética predispone para la conducta homosexual en un 52% de los casos. (Hines, 2004, p. 102)
A este respecto, son de primer orden las investigaciones genéticas de Dean Hamer y colaboradores en los años 90:

> (…) DNA linkage analysis of a selected group of 40 families in which there were two gay brothers and no indication of non maternal transmission revealed a correlation between homosexual orientation and the inheritance of polymorphic markers on the X chromosome in approximately 64 percent of the sib-pairs tested. The linkage to markers on Xq28, the subtelomeric region of the long arm of the sex chromosome (…)
> Recent neuroanatomical studies have revealed differences between heterosexual and homosexual men in the structure of three regions of the brain; namely, the third interstitial nucleus of the anterior hypothalamus, the anterior commissure, and the supra chiasmatic nucleus. The role of gonadal steroids in the sexual differentiation of the mammalian brain is well established, but thus far the role of hormonal variations in normal human sexual development is unknown. (1993, p. 321)

Es decir, este Xq28 se trataría de una porción de material genético dentro del cromosoma X aportado por línea materna (porción cromosómica que contiene cientos de genes), la cual es revelada a la luz de estas investigaciones como inequívocamente ligada a la conducta homosexual. (Hines, 2004, p. 105)
El mérito de Hamer es extraordinario. Tal había sido el legado de erosión histórica que había provocado el constructivismo de todas las horas, que cuando Hamer decide llevar adelante su proyecto de investigación, como cualquier investigador, primero establece un mapeo de lo que se suele denominar *estado del arte* de la situación, es decir, qué es lo que hasta ese momento había sido investigado y enunciado en la materia a investigarse. Para ello, recurre a la consulta de la base científica *Medline*, una de las más importantes bases computarizadas de libros y artículos científicos recogida por *the National Library of Medicine* (la Biblioteca Nacional de Medicina de USA), hallando solamente en el registro…¡14 artículos! Todo un signo de la poca presencia de investigaciones al respecto. (1994, p. 27)
Las investigaciones de Hamer fueron revisadas por otro equipo, esta vez en Canadá, sobre una muestra de 48 familias, llegando a la conclusión de que no existían pruebas fehacientes de los resultados presentados por Hamer y sus colaboradores. (Rice *et al*, 1999) Al parecer, con esta investigación, el constructivismo iba a poder tener otro aliento, y de ese modo fortalecerse.
Sin embargo, el defecto de la investigación de Rice *et al.*, es que al seleccionar las parejas de personas a ser estudiadas, no se tuvo en cuenta que los resultados de Hamer refieren a marcadores genéticos del sector Xq28 en gemelos de familias con evidencia de transmisión de la orientación sexual por línea específicamente materna. (Hines, 2004, p. 105) De este modo, en la apasionante dialéctica de la ciencia, Hamer sale de nuevo fortalecido en el ring de la biología genética.

Desde entonces, ningún manual de neurociencia puede prescindir de los resultados a los que Hamer y su equipo arribaron. Las referencias a Hamer suelen ser de este estilo:

> Although it remains plausible that alterations in the hormone-dependent sexual differentiation of the brain contribute to homosexuality, there is also evidence that genetic factors may also be involved. The concordance rate for homosexuality is relatively high for both men and women. The concordance rate among twins—the occurrence of homosexuality in both twins of a pair—is much higher among identical twins than among nonidentical twins and is even smaller for adopted siblings of homosexual individuals. (…) Using pedigree analysis, Dean Hamer and his colleagues found an unusually high incidence of homosexuality only among maternal uncles and male cousins of homosexual men. This led Hamer to perform a gene-linkage analysis of the X chromosome in 40 pairs of homosexual brothers. Of these 40 pairs, 33 pairs had inherited the same chromosomal markers of a region at one tip of the X chromosome labeled Xq28. Thus there may be one or more genes within Xq28 that predispose an individual to male homosexuality. (Gorski, 2000, p. 1146)

Como vemos, existen dos líneas de causalidad que a grandes rasgos son remarcables: lo hormonal, pero también lo genético, y la eventual relación que pueda haber entre ambas cuestiones, con todos sus efectos derivados y expresados, tanto en la sexuación cerebral como en el fenotipo y en eventuales rasgos y tendencias de conducta.

Si existe un vínculo entre el acervo genético del sujeto humano y lo que solemos denominar "sexualidad", lo que hay que preguntarse -dirá Hamer- es qué clases de instrucciones codifican y producen estos presuntos genes. La cuestión no es nada sencilla: si la evolución permitió la existencia de un componente genético que produce un conjunto de rasgos y tendencias conductuales hacia la atracción por el mismo sexo, ¿cómo se explica que ello tenga cabida en un proceso evolutivo donde sus respectivos lineamientos inherentes se basan en afianzar la reproducción de la especie mediante la cópula entre macho y hembra? Es decir: ¿cómo puede la evolución garantizar un tipo de herencia que va en dirección contraria a las bases del proceso evolutivo? (1994, pp. 149 ss.) No es nada sencillo responder a esto, y no existe un consenso, siendo las posibles interpretaciones de la más antagónica y diversa índole, pero por otro lado, debe recordarse (tal como constató Kinsey) que muchos sujetos experimentan a lo largo de su vida placeres y vivencias homosexuales, pero ello no los excluye de la relación sexual con el otro sexo. En este caso, no habría una diferencia esencial entre el comportamiento humano y el animal en general.

Algunos podrían ver en la homosexualidad a lo largo del proceso de evolución como el núcleo de un componente defectuoso *contra natura*, contrario a los intereses y necesidades de la especie, otros, un legítimo componente de la naturaleza humana en su más puro acervo biológico que por algún curioso motivo ha sobrevivido al filtro de la selección natural y otros mecanismos. Así lo ha visto el biólogo de Harvard Edward Wilson, quien ha ido más lejos, y ha propuesto que la homosexualidad representa lisa y llanamente una "ventaja evolutiva" desde los tiempos del hombre primitivo. Wilson nos propone que la homosexualidad probablemente fue una ventaja desde el punto de vista de la organización social y familiar primitiva: aquellos núcleos familiares primitivos que contaron en su seno con un individuo de preferencias homosexuales -y que por lo tanto tendió a no conformar una familia propia-, representó una ventaja en

cuidados y protección para el resto de los miembros de la familia. Por ello, Wilson dice que la homosexualidad, desde un punto de vista evolutivo, es un conjunto de "impulsos altruistas" hacia los otros. Siendo que el cerebro humano ha sido dotado por la evolución de un "potencial bisexual", aquellos que resultan por completo homosexuales brindarían, así, una ventaja evolutiva al resto: como resultado de su presencia, útil no solo para el cuidado de los menesteres domésticos, sino también para la caza y la recolección, el resto de sus familiares podrían haber sido más exitosos en reproducirse y en afianzar la supervivencia de su prole, y he ahí la presunta ventaja evolutiva. (Wilson, 1978, pp. 142-148) Esta teoría, que Wilson denomina *kin-selection hypothesis*, es conocida en la jerga académica fuera del aula como la *teoría del tío gay*.

Existen estudios más recientes de diversas procedencias, basados en el estudio de hermanos gemelos, pero todos se contradicen entre sí: un estudio australiano sostiene que la carga genética de la homosexualidad está dada en un 30 % para hombres y de un 50 a 60% para mujeres. Los suecos dicen que de un 34 a 39% se da en los hombres, y solo 19 % en mujeres. Los finlandeses afirman que es de un 45% para hombres y 50% en mujeres. Y así tantos otros, incluso un estudio norteamericano, que asigna 0% de carga genética en hombres y de un 48 % en mujeres... (Le Vay, 2011, p. 164)
Como es de esperar, lo más exacto que están los expertos en condiciones de afirmar es que lo genético en algún grado seguramente tenga que ver con la cuestión, además de los factores ambientales y culturales. No hemos avanzado tanto, pues, respecto a un siglo atrás en el tiempo, al menos a la hora de tejer conclusiones de implicancias que resulten claramente asertivas.

Si pensamos en el vínculo entre genética y neurociencia, se puede mentar una hipótesis acerca de los descubrimientos de Le Vay con los de Hamer. El Xq28 podría ser el responsable de la síntesis de una proteína específica vinculada al nacimiento y muerte de las neuronas del $INAH_3$, así como de su afluencia hormonal. (Hamer, 1994, p. 163)
El lector tiene el derecho de preguntarse si acaso con estos planteos hemos vuelto a caer –atendiendo la perspectiva histórica- en las viejas doctrinas "localizacionistas", aquella concepción del siglo XIX donde se presumía poder hallar en porciones específicas del encéfalo humano los rasgos de la personalidad y los misterios del alma. Un viejo chiste anti-localizacionista aún puede llegar a oírse en aulas universitarias locales, aquella frase que dice *"¿en qué lóbulo de mi cerebro está la fe en Dios?"*, o *"¿cuál es la neurona donde pervive el recuerdo de mi abuela?"*
Si estamos ante una resurrección del localizacionismo, entonces resucitan las viejas técnicas de intervención, aquellas que intentan modificar la personalidad humana echando mano a la maquinaria cerebral, como los intentos de estimulación cerebral profunda (*deep brain stimulation*) de Heath y colaboradores; técnica que en los años 90 abrió otra vez la caja de Pandora de las viejas terapias electroconvulsivas para tratar la homosexualidad, lo cual porta la reminiscencia maldita de los años del antiguo

degeneracionismo con sus electroshocks y tenebrosas lobotomías. (Shorter & Healy, 2007, pp. 280 ss.)

A pesar de este temor, creemos que aquí no se está reeditando la vieja concepción *localizacionista*, de la cual el cognitivismo de los años 70 y la concepción "modular" de la mente hasta parecerían ser su sublimación abstracta. Ante lo que estamos ahora, es ante una concepción compleja y *emergentista* del cerebro humano, de la cual hemos hablado en capítulos precedentes.

Para nada debería interpretarse que el ambiente y el devenir de la dimensión sociocultural nada tienen que ver con la sexualidad, ni que pretendemos encerrar el alma (o algunos de sus más prominentes atributos) en una porción de tejido cerebral. Tal cuestión es una falsa dicotomía.

Hoy sabemos que los genes no determinan una entelequia unívoca, una predestinación biológica necesaria augurada ya en una configuración dada de una vez y para siempre: todo es una cuestión de interacción entre herencia y ambiente. El fenotipo del organismo biológico no funciona como la expresión unívoca, unidireccional y ya acabada de una entelequia genética, absoluta y preformada, al menos no en todos los casos, y la sexualidad humana pareciera estar abierta a muchas posibilidades y diagramaciones que establece la dimensión de la cultura, el repertorio de las relaciones sociales y de aquello que denominamos "lo simbólico". En realidad, lo que los genes parecerían obrar (mediante posterior expresión y mecanismos hormonales) es la codificación de algunos elementos, mecanismos y factores que hacen a eso que llamamos "sexualidad", por ejemplo ciertos rasgos de personalidad:

> (...) genes could influence sexual orientation by coding for other factors (e.g., childhood interests, personality traits) that, themselves, influence sexual orientation. Genetics contributions to sexual orientation could also involve hormonal mechanisms. For instance, genetic factors could determine levels of hormones (or receptors for hormones or enzymes needed to produce hormones in certain brain regions) that influence sexual orientation. (Hines, 2004, p. 106)

Existe un continuo *feedback* entre genes y ambiente. A este campo lo estudia una disciplina históricamente bastante reciente: la epigenética. Las influencias del entorno pueden, digamos, “activar y desactivar genes” –su expresión-, incluso posiblemente en su trasmisión a la siguiente generación. Ciertas adicciones, así como la depresión, poseen muy probablemente factores epigenéticos. (Ray, 2015, p. 63, pp. 85-88)

¿Cuáles son las implicancias éticas y políticas de la búsqueda de un *gen de la homosexualidad*? ¿Acaso nuestra orientación sexual es un imperativo biológico que apenas puede decidirse y moldearse más que nuestra propia lengua materna? Más allá de su eventual -o no- existencia, es importante comprender el por qué, la implicancia que ello posee. En tiempos donde primaba el *degeneracionismo* -como aún ocurría en la primera mitad del siglo XX cuando Kallman postuló la existencia de una dimensión genética de la esquizofrenia-, la hipotética existencia de una causalidad genética de la

enfermedad mental (o de cualquier otra patología, como ser la perversión) hubiese sido la confirmación fehaciente de que, finalmente, la naturaleza primera y última de la patología era susceptible de ser encontrada en un bagaje previo ya heredado.

No obstante, bastó un giro cultural de 180 grados, con los movimientos sociales y de las minorías organizadas (con todo su peso en la esfera de la opinión pública y en los espacios académicos), para que el ansia de encontrar una dimensión genética -en este caso de la homosexualidad- fuera, contrariamente a lo que cabría esperar, algo anhelado. Sí: cuando en los años 80 y 90 las hipótesis genéticas fueron reactivadas (cfr. *supra*), surgió una escisión entre las feministas de la rama del lesbianismo político de Ámsterdam y los movimientos gay masculinos de Londres. Estos últimos defendían la necesidad de postular una condición innata de la homosexualidad, mientras que las feministas radicales veían en ello la expresión de un esencialismo biologicista reaccionario. Aquellos movimientos masculinos defendieron la postura innatista, puesto que ello era -ahora- elevar la homosexualidad al rango de una posibilidad más en el acervo de la naturaleza humana sobre una base biológica fehaciente. (Jeffreys, 1996, p. 118) Isay no descartaba del todo la viabilidad de las hipótesis innatistas, y pensó que hasta podría ser útil ver la homosexualidad como constitutiva del sujeto, para ser tratada con la misma "neutralidad" que la heterosexualidad. (1989, p. 21)

Recientemente, la periodista Julie Bindel del periódico *The Guardian* ha dicho que para muchos homosexuales, creer que es posible hallar un *gay gene* afianza la fe de esta población (en la que ella se incluye) de que la homofobia disminuya, puesto que sería la confirmación de que la homosexualidad no es una enfermedad: *'many gay people want to believe we were 'born that way' to provoke sympathy and understanding'*, afirma Bindel. Sin embargo, (y aquí estamos de acuerdo con Bindel), es dudoso que eso ocurra, dado que el hecho de saber que el color de la piel viene determinado genéticamente no hace que por necesidad el racismo y el odio contra los negros disminuya. (*The Guardian*, 2012)
Las investigaciones de Hamer *et al*, llegaron en un momento particular de la vida política estadounidense, a decir verdad, el debate sobre si los homosexuales debían o no estar incluidos en las Fuerzas Armadas de ese país, con la rémora traumática de una guerra del Golfo muy cercana aún en el tiempo. Hamer comenzó a ser investido como foco de atención pública, su liderazgo en esta investigación le valió el quedar como el blanco de un espacio discursivo en donde incluso recibía cartas en su domicilio particular de sujetos homosexuales que le expresaban su disgusto y preocupación, puesto que ahora el riesgo de ser mentados como portadores de una naturaleza humana desviada presuntamente se acrecentaba. También surgieron las ironías y los ardides comerciales de *merchandising*: algunas tiendas de ropa y *bookstores* que apuntaban a una clientela gay comenzaron a vender T-shirts con la frase *'Xq28: thanks for the genes, Mom'.* (1994, pp. 17 ss.)

Lo cierto es que tanto los conservadores como los activistas *pro-gay rights* se irritaron con Dean Hamer. La investigación de éste atenta contra la idea de que el "homosexualismo" es un estilo de vida inmoral elegido por los sujetos que lo viven. Si el Xq28 posee la implicancia que se le atribuye, entonces ahora, en vez de tratarse de un sujeto vicioso y desviado por deliberación, el homosexual sólo respondería a las necesidades inherentes a su propia constitución psico-física. Parte de la derecha estadounidense se escandalizó. ¡Pero también muchos homosexuales resultaron molestos! Ahora, se incrementaban los riesgos de que se pudiese demostrar que su estilo de vida es, después de todo, una tara genética o un indeseado determinismo. (Hamer, 1994, p. 210) Es que, una vez en la palma de la mano el Xq28, ¿cómo conceptualizarlo en sus implicancias socioculturales? Sabemos que presuntamente establece lineamientos biológicos para la orientación sexual, pero ¿cómo se lo incluye y cómo se lo teoriza en el marco de las teorías sobre la salud y la enfermedad mental? ¿Cuál es su respectivo lugar, la verdadera dimensión de su incidencia?

Los unos y los otros tienen motivos y temores, en definitiva, para obstaculizar el avance del conocimiento. Todos poseen un status quo al cual defender, y ellos apelarán a las más sofisticadas armas de la retórica y hasta del sofisma.

Es por ello que nos vemos en la necesidad, en el siguiente capítulo, de efectuar una disquisición y análisis acerca de las nociones de salud y enfermedad mental.

## Cáp 17) ¿Sano o enfermo? *El inefable Ganímedes*.[47]

*"(...) ni la psicología, ni la etología, ni la psiquiatría saben ya ni pensar la perversión en cuanto estructura ni designar de forma coherente* quiénes *son los perversos."* (Roudinesco, 2009, p. 215)

Las preguntas fundamentales que nosotros planteamos pertenecen a dos grandes terrenos o campo de problemas: 1) ¿Cómo resultan ser los usos políticos de la ciencia (en este caso la psiquiatría) cuando optan por una u otra alternativa? Claramente, nos referimos a lo sucedido en 1973 en el seno de la APA. En este sentido, lo que hemos indagado se trata de cómo se instala una hegemonía cultural a partir de los instrumentalismos y manejos políticos cernidos sobre la ciencia de lo mental, de la mano de colectivos organizados y con metas bien definidas en función de una lucha político-ideológica de carácter progresista y neomarxista.

2) ¿Cómo es la homeostasis psíquica, el equilibrio intrapsíquico del sujeto que en el decurso de su psicodesarrollo deviene homosexual, así como sus vínculos interpersonales? ¿Se trata de una respuesta "natural" del psiquismo (tal como hemos analizado dicha cuestión en nuestro capítulo sobre mecanismos psíquicos implicados en la sexuación psíquica), o se trata de una homeostasis que brega por un delicado equilibrio interno? Esto refiere, pues, a la naturaleza psicológica de aquello que ha sido relegado del orden conceptual patológico por los colectivos antedichos: la *homosexualidad* como orientación sexual en particular. Al primer campo de problemas lo hemos abordado con detalle en anteriores capítulos. Ahora estamos en condiciones de abordar mejor el segundo.

A fines de los años 50, una psicóloga de la Universidad de California (psicóloga no clínica, sino experimental), a la que se conocería como Evelyn Hooker, llevó a cabo un experimento, el cual algunos consideran incluso hoy que se trató de la verificación definitiva de que la homosexualidad, en tanto conceptualización sobre una presunta patología, era y es simplemente un fiasco, un cúmulo racionalizado de prejuicios que un cúmulo de psiquiatras y psicoanalistas anacrónicos del estamento profesional han sostenido sin mayores argumentos, perjudicando la vida de un sin fin de personas. Se trató del segundo gran paso luego de los trabajos de Kinsey. Hooker reclutó a 30 varones homosexuales y a otro tanto de hombres heterosexuales (ninguno de ellos en tratamiento psicológico al momento de realizar la prueba), y los sometió a una batería de técnicas proyectivas, específicamente el TAT y las láminas de Rorschach. Antes de someterlos a la prueba, Hooker se preocupó de que tuvieran todos un C.I. y un nivel académico y profesional similar. Luego solicitó -como parte del experimento- que un conjunto de expertos clínicos defensores de las teorías vigentes sobre la homosexualidad evaluaran desde esas pruebas (sin conocer previamente la

---

[47] Agradezco al Sr. Pablo Falcao por el copioso suministro de datos que fueron de relevancia para elaborar este capítulo.

orientación sexual de los sujetos) cuál era, según ellos, la orientación de los mismos. Los defensores del liberacionismo gay (los hombres reclutados pertenecían a la Mattachine Society...) quedaron entusiasmados: ¡los expertos se equivocaban de diagnóstico! Sobre la base de los resultados de las pruebas proyectivas, muchos homosexuales pasaban inadvertidos como heterosexuales muy bien adaptados al entorno, capaces de cumplir con todos los requisitos de un heterosexual promedio. Tanto es así que sólo acertaron en un 50% de casos, que prácticamente -dice Mondimore- es lo mismo que adivinar *tirando una moneda al aire*. (Mondimore, 1998, pp. 117-121) Al fin, al parecer, gracias y en conjunto con los informes de Kinsey, habían caído siglos de prejuicios pseudo-científicos. El experimento de Evelyn Hooker siguió siendo un estandarte de referencia ineludible para los liberacionistas, incluso durante los sucesos de 1973 y aún más allá. Y la -aparente- conclusión de Hooker es asombrosa: la homosexualidad, quedaría ahora demostrado, no es siquiera una entidad clínica, no existiría como tal.

¿Qué podemos reflexionar nosotros? Cualquier estudiante avanzado de psicología hoy sabe que jamás se puede hacer un diagnóstico clínico sobre la única base de tests aplicados, sino que estos deben ser tenidos en cuenta dentro de la historia de vida del sujeto, su psicodesarrollo, así como en el marco de su evolución clínica. Es decir, no podemos basarnos meramente en un corte sincrónico (vertical) como se dice que hizo Hooker, sino también en una perspectiva diacrónica (horizontal), que tenga en cuenta los antedichos aspectos. Además, ¿qué clase de objetividad mínima puede brindar un experimento para el cual se reclutan miembros de una organización política activista como la Mattachine Society...? Y naturalmente: los homosexuales evaluados presentaban un alto desempeño vincular y profesional, ¡pues sobre la base de ese criterio fueron preseleccionados! No se necesitará ser muy inteligente, pues, para concluir que este experimento cae por su peso. Al menos la versión del experimento que nos llega por terceros.

Ahora bien, ¿esto es lo que realmente Hooker dijo o lo que otros dicen que Hooker dijo? Cuánto nos sorprendemos en ver que en realidad Hooker estaba, finalmente, de acuerdo con nosotros, la evidencia a partir de tests proyectivos es harto limitada, y, clínicamente no se debe tomar la parte por el todo: *'(...) we must look carefully at the limitations of the evidence. We have already spoken of the necessity of caution in accepting as valid the results of 'blind' analyses of projective tests protocols'.* (1957, p. 29) No sólo eso, sino que Hooker hasta se pregunta acerca de la hipótesis de si, al ser instancias de evaluación no eróticas, el sujeto homosexual revela (a la luz de los tests) los mismos elementos cualitativos que revelaría en las instancias eróticas de sus relaciones íntimas personales. Evidentemente no. También se pregunta (1957, p. 30) si acaso una muestra más grande no revelará otros aspectos que este experimento no ha revelado con una muestra un tanto pequeña. Respecto a si la homosexualidad es o no una entidad clínica, lo que Hooker plantea es en tono de sugerencia hipotética (y para

nada una afirmación cabal como da a entender el psiquiatra liberacionista gay Mark Mondimore). No se trata de una afirmación fehaciente, sino de una hipótesis que a su vez partía de otra hipótesis previa (de las tantas manejadas y cotejadas): *'what are the psychological implications of the hypothesis that homosexuality is not necessarily a symptom of pathology? I would tentatively suggest the following: 1) Homosexuality as a clinical entity does not exist. Its forms are as varied as are those of heterosexuality. (...)'* (1957, p. 30)

A pesar de ello (y como decíamos), las consecuencias de ciertas manipulaciones activistas de planteos previos se hicieron ver en el tiempo: durante el simposio de la APA a fines del año 1973, el preclaro Dr. Robert Stoller (quien además es el pionero del concepto de "género" tal como se lo usa hoy), alegó que la homosexualidad no es una entidad clínica susceptible de ser diagnosticada: no hay en ella -dice Stoller- un diagnóstico posible de signos y síntomas clínicos dado que la homosexualidad es simplemente un conjunto variado de comportamientos ligados al placer. Stoller asegura que no hay en dichos *variados comportamientos* una constelación visible de signos y síntomas (condición necesaria para la existencia de un síndrome). (1973, p. 1207)

El Dr. Marmor, en el mismo simposio de psiquiatría, sostuvo que existen muchos homosexuales que sufren de desórdenes mentales y de conducta, pero que nada de ello es intrínseco a la homosexualidad en sí misma.[48] (1973, p. 1209) En el mismo simposio, y estando frente a frente con Socarides, sostuvo que éste consideraba que *todos los homosexuales prácticamente son psicóticos borderlines.* Socarides no respondió a estas provocaciones, porque como hemos visto -indagando nosotros mismos la teoría de Socarides-, ello no es cierto, sino que se trata de todo un espectro en el que caben distintas características y tipologías de homosexualidad. Sospechamos que Marmor lo sabe perfectamente, pero sus intenciones eran y son claras: la sistemática descalificación *ad hominem* manipulando planteos, aquellos que no son ni serán funcionales a sus intereses políticos.

En dicha instancia se encontraba también presente el Dr. Bieber, quien, además de los principales lineamientos de su teoría (que ya hemos examinado), alegó que la homosexualidad no es una simple variación de conducta de la sexualidad adulta normal. En el psicodesarrollo del sujeto, la homosexualidad nunca es un punto cero, sino que siempre aparece luego de relaciones objetales y procesos identificatorios heterosexuales en el seno, para comenzar, de la familia. (1973, p. 1210) De este modo,

---

[48] Este argumento se presenta en muchos otros autores de similar postura, como el propio George Weinberg et al.

lo heterosexual es para Bieber siempre un antecedente de lo homosexual en el desarrollo, y desde allí debería ser considerado como factor.

Cuando el ilustre psiquiatra de la APA el Dr. Robert Spitzer se vio frente al desafío de apoyar o no la borradura de la homosexualidad del manual DSM en los años 70, se dio cuenta de que la ciencia de la salud mental (aquella que se supone explica la enfermedad mental y brega por una cura o alivio de la misma), sencillamente no podía definir qué es –para empezar- un trastorno o desorden mental:

> I started to think, *'Okay, psychiatry has never defined mental disorder'*, and that was now clearly the issue. Of course, in general medicine, there is no accepted definition, but general medicine doesn't really feel a need to have one. (Drescher & Merlino, 2007, p. 101)

Spitzer está en lo cierto. En su acertado diagnóstico de la psiquiatría norteamericana, tratando de improvisar algún criterio, sostuvo que para que exista enfermedad mental deben producirse dos factores asociados: *distress* y *general impairment* (aflicción y discapacidad general, respectivamente). Si echamos un vistazo a dos obras de notable referencia y consulta mucho más actualizadas respecto a la época en la que Spitzer dijo aquello, como ser el *Dictionary of Psychology* de Andrew Colman (2009), encontraremos que términos como *'disorder'* en general, o expresiones como *'pathology'* están misteriosamente ausentes. Desconocemos el por qué de esta ausencia. Tampoco se halla específicamente el término *'normal'*, sino que lo más cercano que tenemos es la referencia a "norma" (*norm*), en tanto *conducta estándar dentro de un conjunto social* (2009, p. 513) Lo más útil y cercano a nuestros propósitos que podemos encontrar es la alusión específica a *'mental disorder'*, para lo cual Colman nos remite… al manual DSM IV. (2009, p. 453) Es decir, Colman –cuyo Diccionario es el más consultado en el mundo anglosajón- no resulta de gran ayuda; en líneas generales no dice nada por sí mismo respecto a estos tópicos medulares.

Al consultar el Diccionario de Psiquiatría de Edward Shorter (2005), observamos la misma carencia: expresiones como *'mental disorder', 'mental illness'*, así como las anteriormente mencionadas tampoco se encuentran. No dejamos de sorprendernos frente a tales ausencias. Quizás las cosas no han cambiado demasiado desde los tiempos de Spitzer. Que falten conceptos de este tipo en diccionarios de Psiquiatría y Psicología equivale a que en un manual de física faltase la alusión a conceptos como los de *energía* o *cortocircuito*. Colman nos remitía al DSM. El manual DSM IV tampoco nos ayuda demasiado en la empresa de definir qué es un trastorno o enfermedad mental. A continuación mostramos fragmentos escogidos acerca de las consideraciones generales de la cuarta edición revisada de dicha obra:

> El problema planteado por el término trastornos 'mentales' ha resultado ser más patente que su solución, y, lamentablemente, el término persiste en el título del DSM-IV, ya que no se ha encontrado una palabra adecuada que pueda sustituirlo. Es más, a pesar de que este manual proporciona una

clasificación de los trastornos mentales, debe admitirse que no existe una definición que especifique adecuadamente los límites del concepto 'trastorno mental'. (…) Los trastornos mentales han sido definidos también mediante una gran variedad de conceptos (p. ej., malestar, descontrol, limitación, incapacidad, inflexibilidad, irracionalidad, patrón sindrómico, etiología y desviación estadística).
En este manual cada trastorno mental es conceptualizado como un síndrome o un patrón comportamental o psicológico de significación clínica, que aparece asociado a un malestar (p. ej., dolor), a una discapacidad (p. ej., deterioro en una o más áreas de funcionamiento) o a un riesgo significativamente aumentado de morir o de sufrir dolor, discapacidad o pérdida de libertad. Además, este síndrome o patrón no debe ser meramente una respuesta culturalmente aceptada a un acontecimiento particular (p. ej., la muerte de un ser querido). (…) Cualquiera que sea su causa, debe considerarse como la manifestación individual de una disfunción comportamental, psicológica o biológica. Ni el comportamiento desviado (p. ej., político, religioso o sexual) ni los conflictos entre el individuo y la sociedad son trastornos mentales, a no ser que la desviación o el conflicto sean síntomas de una disfunción. (1995, p. XXI)

¿Qué es entonces una patología o desorden mental, para lo cual también se utiliza la noción de "trastorno" en castellano? ¿Qué se supone que es lo "normal": meramente aquel patrón de comportamiento señalado por la norma estadística? Al parecer sí: véase aquí la misma tendencia nacida ya con Kinsey –y quizás antes- para el caso específico de los estudios sobre la sexualidad humana. A ello se le suman cuestiones como la pérdida de libertad y de relacionamiento (vida de relación), presencia de irracionalidad, así como la de malestar psíquico y anímico. Al hablar de *causas*, el DSM IV enfatiza que éstas no deben ir asociadas a "respuestas culturales aceptadas" (dimensión axiológica) para que haya un trastorno (un duelo por muerte de un ser querido no es un desorden mental, al menos si este no se extiende desmedidamente), sino que habla de "disfunción" en su variante comportamental, biológica y/ o social. Curiosamente, dice que el "comportamiento desviado" (como el de índole sexual) no es un trastorno, pero nos preguntamos: ¿por qué utiliza entonces el término "desviación"...? ¿Flagrante contradicción del manual psiquiátrico? Lo más irónico, es que no se aleja demasiado de los criterios planteados ya por la psiquiatría previa a 1973, en su presunta "etapa reaccionaria": para Socarides, la patología *'is defined as failure of function with concomitant pain and/or suffering'.* (1978, p. 83) Las paradojas y contradicciones emergen a flor de piel. El psiquiatra Allen Frances fue quien estuvo al mando en el proceso de elaboración del manual DSM IV en los años 90. Hoy es uno de los principales críticos de su propio gremio profesional tras la elaboración del DSM 5, y nos brinda estas llamativas palabras: *"A veces bromeo diciendo que la única forma de definir un trastorno mental es como 'aquel que los especialistas tratan, los investigadores investigan, los educadores enseñan, y por el que pagan las compañías de seguros'."* (2013, p. 18; 2014, p. 38) Quizás esta *broma*, a fin de cuentas, no es una broma en absoluto, pues al parecer ello es así.

Por otro lado, ¿cómo definir una "disfunción" en el terreno de lo psíquico sin tener en cuenta el nexo entre el individuo y lo sociocultural...? Esto está planteado como mínimo con Jerome Wakefield desde los años 90, quien dice:

(...) he propuesto una valoración híbrida, el análisis de la 'disfunción perjudicial' (harmfull dysfunction analysis) para abordar el concepto de trastorno mental. Según este análisis, un trastorno es una disfunción perjudicial; en esta definición, 'perjudicial' es un término axiológico referido a los estados considerados negativos por los parámetros socioculturales, y 'disfunción' es un término realmente científico que se refiere al fracaso de una función programada biológicamente. (2007, p. 149)

Estamos de acuerdo: al parecer, los psiquiatras progresistas han puesto mucho énfasis en el aspecto *perjudicial* de la valoración híbrida a la que Wakefield se refiere, pero: ¿qué pueden decir realmente de lo *disfuncional*? En poco nos ayuda el DSM. De todos modos ya estábamos advertidos: al comienzo de la cita, vemos que se menciona que la empresa de delimitación teórico-conceptual de lo que es un desorden mental es en gran medida un fracaso. A su vez, los principales expertos –quienes son conscientes de esto- se remiten despreocupadamente al DSM, creándose una circularidad sin escapatoria. Volvamos a prestar atención a lo que el Dr. Allen Frances tiene para decirnos:

"'Trastorno mental' y 'normalidad' son conceptos extremadamente proteicos, tan amorfos, heterogéneos y cambiantes que resulta imposible establecer límites fijos entre ambos. Generalmente, las definiciones de trastorno mental requieren la presencia de desconsuelo, discapacidad, disfunción, descontrol y/o desventaja. Esto suena mejor como aliteración de lo que funciona como guía operativa. ¿Cuánto desconsuelo, discapacidad, disfunción, descontrol y desventaja tiene que haber y de qué tipo? He revisado docenas de definiciones de trastorno mental (y yo mismo he escrito una en el DSM IV), pero no he encontrado ninguna que sea mínimamente útil para determinar qué condiciones deberían considerarse trastornos mentales y cuáles no, o para decidir quién está enfermo y quién no. (2013, pp. 16-17; 2014, p. 37)

Pongamos un ejemplo que deja al descubierto las insuficiencias de la psiquiatría norteamericana: ¿qué hacer frente a una cuestión como la pedofilia? Spitzer mismo se vio frente al dilema: el pedófilo no siente aflicción, malestar, ni se halla deteriorado o discapacitado en la estructura de su personalidad en su atracción por los niños y menores de edad en general. Pero Spitzer, a pesar de ver anulada su batería de criterios propuestos, sostiene que la pedofilia *sí es* un trastorno (Drescher & Merlino, 2007, p. 103), aunque sospechamos que su afirmación está basada más en la moral que en sus criterios técnicos enunciados, los cuales traslucen claramente sus limitaciones. ¿Finalmente la moral y la sensibilidad social se elevan como el parámetro regulador de una noción psiquiátrica...? Al parecer sí, al parecer se vuelve necesario, desde luego. Esto que Spitzer deja traslucir demuestra a su vez lo acertado de la hipótesis de la psicoanalista e historiadora Elisabeth Roudinesco: lo ocurrido en 1973 sentó las bases para liquidar, para acabar con el concepto clínico de *perversión*, sustituyéndolo por el vacuo neologismo de "parafilias". Al eliminarse una noción de estructura clínica como la de *perversión*, las nociones se vuelven circulares y vacuas:

Borrar las fronteras y negar a la perversión su poder transgresivo en el dispositivo de la sexualidad humana, hasta el punto de censurar su nombre, equivale a hacer de la noción de borrado la medida de toda norma. (Roudinesco, 2009, p. 242)

Ahora todo puede ser relativizado en circularidades vagas de una obscena impotencia teórico-conceptual. Sorprendentemente, un político con visión sobre su país como resultó ser William Dannemeyer, en 1989 predijo que si la ciencia de la salud mental quedaba en manos de las organizaciones activistas, llegaría el día en que una conducta como la pedofilia sería vista, de modo *natural*, como una mera *variante más* de la sexualidad humana. (1989, p. 38) Ello ha estado a punto de ocurrir recientemente, en el año 2013, durante la elaboración del nuevo manual DSM 5. Se manejó mediáticamente en la prensa anglosajona que la APA incluiría ahora a la pedofilia como una mera variante "diversa" más de la orientación sexual humana en su catálogo. Una vez proliferada la noticia, con sus predecibles efectos de escándalo incluso en las redes sociales, hubo una misteriosa marcha atrás de los voceros de la APA, quienes afirmaron que al decir "orientación sexual" en realidad debería haberse leído entrelíneas "interés sexual", y no una variante "normal" (suponemos, interpretamos) de la sexualidad humana:

> 'Sexual orientation' is not a term used in the diagnostic criteria for pedophilic disorder and its use in the DSM-5 text discussion is an error and should read 'sexual interest.' In fact, APA considers pedophilic disorder a 'paraphilia,' not a 'sexual orientation.' This error will be corrected in the electronic version of DSM-5 and the next printing of the manual. (Leclaire, 2013)

Alguien podría decir, en un acto de salvataje de corrección política, que esto bien podría haber sido una malintencionada manipulación de ciertos medios conservadores. No obstante, lo curioso es que el documento oficial del comunicado de la APA no sólo no afirma que haya sido una tergiversación de mala fe de parte de la prensa, sino que incluso proseguiría a corregir el borrador del manual tal como ya decía la prensa: '*This error will be corrected in the electronic version of DSM-5 and the next printing of the manual*.' [49] Un extraño "error". Finalmente, el manual DSM 5 incluye los siguientes *paraphilic Disorders*: 1) exhibicionismo, 2) desorden fetichista, 3) froteurismo, 4) pedofilia, 5) masoquismo, 6) sadismo, 7) travestismo, 8) voyeurismo, 9) *desórdenes parafílicos de otro tipo*, (*'not otherwise specified*), que en castellano suelen traducirse como "no especificados". (Ray, 2015, p. 428) Nos preguntamos, ¿por qué esa subdivisión de *'not otherwise specified'* ya presente en el DSM IV? ¿Quién, cómo y por qué decide agregar o quitar de allí determinado *disorder* en un mundo donde qué es o qué no es un trastorno mental no pareciera siquiera poder ser definido con claridad meridiana? En este nuevo manual DSM 5, el trastorno de identidad sexual ya no es un trastorno, sino que ahora es referido como "disforia de género". (Ray, 2015, pp. 436-437; DSM 5, 2013) Pareciera seguirse la línea de las protestas STP (*Stop Trans Pathologization*), quienes internacionalmente bregan para que no sea una categoría patológica, pero a su vez aparezca mencionada como algo susceptible de ser tratado

---

[49] Véase: http://www.dsm5.org/Documents/13-67-DSM-Correction-103113.pdf

clínicamente, y de ese modo no perder derechos sanitarios y de cobertura en salud y medicina quirúrgica.

El DSM 5 editado en el año 2013 nos pone frente a un nuevo desafío. Una de las primeras cosas que el DSM 5 nos plantea (2013, p. 5) es que las fronteras entre las categorías que aluden a patologías mentales son más "fluidas" que lo que el DSM IV estaba dispuesto a reconocer. Al leer eso podríamos suponer que el espíritu del nuevo DSM 5 es más interesante que el anterior, pero rápidamente nuestra ilusión se desvanecerá. Esta es la "nueva" definición de *mental disorder* que se nos brinda:

> A mental disorder is a syndrome characterized by clinically significant disturbance in an individual's cognition, emotion regulation, or behavior that reflects a dysfunction in the psychological, biological, or developmental processes underlying mental functioning. Mental disorders are usually associated with significant distress or disability in social, occupational, or other important activities. An expectable or culturally approved response to a common stressor or loss, such as the death of a loved one, is not a mental disorder. Socially deviant behavior (e.g., political, religious, or sexual) and conflicts that are primarily between the individual and society are not mental disorders unless the deviance or conflict results from a dysfunction in the individual, as described above. (2013, p. 20)

Véase con atención: lo único que ha cambiado es que el enunciado del anterior manual DSM de que no existen consensos claros sobre qué es un trastorno mental ha sido quitado. Luego, la definición es casi un calco de la anterior, dado que se habla en los mismos términos, con la salvedad que agrega expresiones tales como "regulación emocional" o "cognición". Es decir, ante una definición casi idéntica (aunque quizás menos honesta), el nuevo DSM 5 suprime el privilegio de la duda donde antes reconocía dudar.

Volvemos a preguntarnos: ¿qué es, pues, un desorden o trastorno mental en general, y cómo se aplica en este caso específico? Si deseamos evitar los meollos circulares deberemos prescindir del afamado manual, así como de importantes obras de referencia antes citadas que nada nos aportan. Pero entonces, ¿a qué recurrir? ¿Bastaría acaso un simple diccionario de vocabulario como el que podría consultar un estudiante liceal? La RAE considera en su primera acepción que una *enfermedad* es *una alteración más o menos grave de la salud*.[50] Tal afirmación resulta excesivamente genérica. ¿O acaso debemos conformarnos con que pueda llegar a haber tantas definiciones de *trastorno mental* como autores dispuestos a definirlo? Estamos frente a un problema, para el cual no nos queda más remedio que seleccionar aquellos conceptos que creemos mejores y más acabados a nuestro alcance, así como proponer lo propio en función de los más ingeniosos criterios posibles, o quizás de la mano del diseño de algún *metacriterio* integrador.

---

[50] Véase: http://lema.rae.es/drae/srv/search?id=QwYKkYnFODXX2X8MsEdD

Lo establecido por la Organización Mundial de la Salud deja entrever criterios más inteligentes y amplios que los de la psiquiatría norteamericana:

> En las distintas culturas, los estudiosos han definido de formas diversas la salud mental, concepto que abarca, entre otros aspectos, el bienestar subjetivo, la percepción de la propia eficacia, la autonomía, la competencia, la dependencia intergeneracional y la autorrealización de las capacidades intelectuales y emocionales. Desde una perspectiva transcultural es casi imposible llegar a una definición exhaustiva de la salud mental. (2001, p. 5)

La OMS posee plena razón: es prácticamente imposible llegar a un acuerdo sobre qué es *sano y enfermo* a partir de criterios transculturales. Será por ello quizás que la OMS tardó mucho más tiempo -alrededor de quince años-, en aceptar los criterios de la APA propuestos a la fuerza en los años 70 acerca del caso de la homosexualidad, respecto a lo cual los grupos ideológicos subyacentes que ya hemos tratado anteriormente estaban muy influidos -y lo siguen estando- por criterios de carácter transcultural, tal como venimos mostrando desde el inicio de esta obra. Creemos haber señalado en profundidad la inviabilidad de basar una despsiquiatrización de la sexualidad en función de hipótesis transculturales.

El DSM IV también nos habla de lo “normal” y lo “anormal”. ¿Qué es, pues, lo normal y lo anormal? ¿Acaso solamente la norma estadística? Primero debemos desentrañar un error de índole etimológica. "Anomalía" proviene del griego, de *an-omalia*: aspereza, desigualdad; aquello que *es an-omalos* es lo irregular, lo áspero, lo desigual. Así, *anomalía* en tanto término debe ser derivado del griego *anomalos*, pero no de *nomos* como a veces se ha hecho, lo cual refiere a la ley, y de lo cual sí se deriva el adjetivo "anormal". Mientras que *anomalía* refiere a una descripción, lo *anormal* refiere a un valor, es un término normativo. (Canguilhem, 2011, p. 97) De este modo, anomalía y anormal no deben asimilarse a una sinonimia: "anormal" no es el adjetivo de "anomalía".

Así, creemos que los criterios transculturales no pueden, de ninguna manera, transformarse en rectores de la división de las aguas entre lo que resulta sano y enfermo para los miembros de una cultura dada en determinado lugar y tiempo históricos, y tampoco de lo que es normal y anormal. *Cada anomalía* y *cada anormalidad* deben ser indagadas y analizadas en el seno de la propia inmanencia cultural de la que forman parte. Esto se aplica tanto para la locura como para eso que los modernos denominamos *sexualidad*.

Dado que la psiquiatría norteamericana se muestra muy endeble debajo de su oropel de ambrosía progresista, consideramos que ciertos criterios de la antigua psiquiatría francesa de Ey *et al* deberían ser tenidos más en cuenta, incluso ser resucitados de su profano letargo. Tal cosa resulta ser con el criterio de "normalidad": lejos de considerar que lo normal es meramente lo que marca la estadística e inclusive la norma social meramente coyuntural, consideramos mucho más apropiado que lo

normal sea evaluado en relación al desarrollo progresivo de la estructura de la personalidad durante el desarrollo de cada sujeto. (Ey *et al*, 1996, p. 341) Es en este sentido en el que los planteos de la psiquiatría dinámica europea hacen interesante conexión con los planteos de un investigador como Irving Bieber, cuya olvidada obra hemos ya analizado. Bieber va a afirmar algo que creemos es de primer orden: la frecuencia estadística de un fenómeno no implica *salud*, porque un fenómeno estadístico es simplemente eso, algo que se repite, pero no implica por necesidad la ausencia de patología. Esta no puede ser inferida de aquella, al menos no constituye un punto de partida suficiente. (1962, p. 304) ¿Es que acaso una simple sumatoria estadística de conductas sexuales –sujetas a contingencias sociológicas, culturales- puede constituir la norma de toda conducta sexual saludable…?

La enfermedad es la perturbación de una armonía, de un equilibrio, pero asimismo resulta ser el esfuerzo de la naturaleza en el hombre por lograr un nuevo equilibrio. (Canguilhem, 2011, p. 18) Esta afirmación nos parece perentoria y pertinente, de la mano de ese gran médico y epistemólogo de las ciencias de la salud que fue Canguilhem (maestro de Foucault). La salud es un concepto normativo, precisamente porque refiere, como muy bien señala también Canguilhem, a un ideal de estructura y de actividad orgánica: la salud es el *bien orgánico*. A su vez, es un concepto descriptivo en la medida en que señala el tipo de reacción de una estructura viviente ante la enfermedad. (2011, pp. 102 ss.) Algunos, al leer esto, podrían enseguida tildar estos planteos como de reduccionismo biologicista. Sin embargo, no es el caso de Canguilhem: *"el hombre es sano en la medida en que es normativo con respecto a las fluctuaciones de su medio ambiente".* (2011, p. 175)

Canguilhem incluso iba *avant la lettre* respecto a los ulteriores y conocidos planteos de la OMS, aquellos que sugieren que la salud es algo de dimensiones "bio-psico-sociales". La neurociencia, que como ya hemos dicho posee su propia autonomía, propone dos criterios para el estudio del desorden mental: el plano dimensional y el categorial. Lo dimensional refiere a la escala gradual y continua en la que el desorden se desarrolla, y el punto categorial su situación de quiebre y la emergencia cualitativa de otra fase. (Ray, 2015, p. 59)

La dimensión social, por otro lado, siempre será clave en la medida en que permite entender con qué fluctuaciones, tendencias, variantes y exigencias el sujeto necesita confrontarse para luego buscar la mejor homeostasis posible de vida. Quien escribe estos desarrollos y disquisiciones hasta aquí planteadas no desea afirmar que la homosexualidad sea, efectiva y fehacientemente una *afección* o *trastorno*. El hecho es que, en vista de su proceso y tratamiento histórico, sometida la cuestión a instrumentalismos militantes de poder, y a discursos de naturaleza político-ideológica, no podemos afirmar nada en particular, al menos en nombre de un saber que se pretenda científico y cabal en su trama y naturaleza. En absoluto esto debería ser visto

como un obstáculo en la conquista de un derecho social mínimo como el respeto, pues ello es una cuestión ética que no debería estar sujeta a los avatares de la ciencia. Aun así, ciertas cosas se presentan turbias.
Ya en los años 70, un estudio sociológico (el "Nuevo informe Kinsey"), revelaba que cerca del 40% de los varones homosexuales de USA habían tenido 500 compañeros sexuales o más en el correr de sus vidas. (Giddens, 1995, p. 24) El Dr. Lehrman ha manejado resultados de otros estudios que arrojan similar luz al respecto: un 75% de los homosexuales indagados han tenido más de 100 compañeros sexuales a lo largo de su vida, y el 28% más de 1.000. (2005, p. 81)

Estudios de la misma índole en Europa revelan resultados muy similares: los vínculos homosexuales son altamente "volátiles" y "explosivos": Michael Pollak plantea que en el mundo gay de los países desarrollados europeos se da un corte muy notorio entre sexualidad y afectos (en proporciones mucho más elevadas que en el caso de los heterosexuales). El vínculo entre homosexuales, en el ambiente de los boliches gays, consiste básicamente en un "intercambio de orgasmos", en medio de lo cual predominan dramas histriónicos, angustias histéricas y fuertes explosiones pasionales ante la acuciante decepción emocional respecto al otro: los vínculos volátiles consisten en varias decenas de compañeros sexuales por año en una seguidilla de prácticas súbitas y promiscuas, con fuerte abuso de drogas duras de por medio. Dichas explosiones pasionales pueden llegar a ser fulminantes y de una violencia arrolladora ante la decepción afectiva. La activista del lesbianismo político Beatriz Gimeno lo afirma sin afeites: *"El mundo gay tiene sus propios códigos de comportamiento como por ejemplo la aceptación universal de la promiscuidad aunque se tenga pareja. La fidelidad no es un valor en la comunidad gay".* (*La Gaceta*, 2015) Mucho antes, desde el plano clínico, Daniel Lagache -quien indagó sobre la naturaleza de los celos en los vínculos homosexuales- ya había observado que *"son proverbiales los celos de los homosexuales, cuya reputación no es exagerada, independientemente de que el rival sea hombre o mujer".* (1982, p. 90) Esta mixtura de la promiscuidad sexual como valor aceptado, y a su vez la celotipia del carácter, genera un caldo de cultivo patológico bien acuciado. Todo esto configura un drama subjetivo que hace que el homosexual sufra severas depresiones y tentativas de suicidio que superan ampliamente las de la población heterosexual europea, doblándolas en porcentaje entre los 16 y 18 años de edad. (Veyne *et al*, 2010, pp. 56 ss.) Los estudios a los que refiere Pollak no se enmarcan en una sociedad como podría ser la uruguaya (considerada tradicionalmente como poco vanguardista, "opresiva" y "prejuiciosa" por ciertos voceros de la liberación sexual, a pesar de los sustanciales cambios de los últimos tiempos), sino que estas son cifras del mundo europeo más desarrollado y liberal. Asimismo, otros investigadores coinciden con que estamos ante una peculiar población de riesgo:

> Gay, lesbian, and bisexual youth are a subpopulation of youth at risk for a variety of clinical difficulties, including depression, substance abuse, and suicidality, as well as homelessness, school problems, and family discord (see Anhalt & Morris, 1998; Moscicki, Meuhrer, & Potter, 1995; Safren & Heimberg, 1999; Savin-Williams, 1995; Savin-Williams & Cohen, 1996). (Hart & Heimberg, 2001, p. 215)

Desde luego, para estos investigadores ello se debería *a factores de condicionamiento social*, los cuales operarían como factores de mantenimiento de dichos malestares patológicos: *'Direct and indirect effects of homophobia and related stresses are believed to be the root of difficulties that may be more prevalent in youth with same-sex sexual attractions…'* (Hart & Heimberg, 2001, p. 216)

Siempre que se plantea la relación entre suicidio, depresión y *estigmatización* por motivos de orientación sexual, es natural que se nombren casos de "sociedades conservadoras", como lo serían presuntamente las de América Latina, donde usualmente se suele manifestar rechazo hacia la conducta homosexual por parte de las mayorías sociales. Veamos lo que dicen la propia OMS y la Organización Panamericana de la Salud:

> En un estudio referido a América Latina que está por publicarse, se documentan experiencias de intimidación y hostigamiento homofóbico en la escuela entre jóvenes de Chile, Perú, México y Guatemala que fueron entrevistados a través de las redes sociales electrónicas. La tercera parte de estos jóvenes admitieron que estas experiencias de homofobia tuvieron efectos negativos sobre su calidad de vida, en tanto les generaron desde sentimientos de tristeza o gran inseguridad hasta la posibilidad de cometer suicidio. (Mazín, OMS, 2011)

Sin embargo, ¿podría llegar a decirse lo mismo de Europa del norte? Noruega es un país cuya capital -Oslo- es conocida a nivel europeo como la *capital del turismo gay* del continente. El Reino de Noruega, expresión de las más perfectas a nivel planetario del liberalismo social y cultural (basta caminar por sus calles un fin de semana), así como de los países más equitativos en cuanto a cuestiones de género (basta consultar sus estadísticas), revela una realidad que no esperábamos. En el propio seno del epicentro liberal europeo, un estudio del año del 2003 (de una de las Universidades más prestigiosas de Europa del Norte: la Universidad de Trondheim), revela que los adolescentes y jóvenes adultos homosexuales tienden a suicidarse el doble que los heterosexuales. El artículo académico comienza nada menos que así:

> Several recent studies of probability samples all suggest that gay, lesbian, and bisexual (GLB) young people are at greater risk for self-reported attempted suicide than heterosexual young people. (Wichstrøm & Hegna, 2003, p. 144)

Es decir, este estudio viene a sumarse a toda una serie de estudios similares previos (los cuales se encuentran referenciados en el que nosotros estamos citando), y que ya indicaban fuertes tendencias a los estados depresivos mayores, mayor abuso de sustancias, problemas sociales de conducta, trastornos alimenticios y vínculos caóticos

en mucha mayor proporción que los heterosexuales. El estudio de Wichstrøm y Hegna está basado en una muestra más amplia que los otros, así como en estudios longitudinales, por lo cual constituye una novedad al momento de publicarse. La mayor parte de los intentos de suicidio ocurren en torno al momento en que el adolescente o joven se percata de sus inclinaciones sexuales, y las chicas presentan más riesgos que los varones, así como el *plus* de una mayor tendencia a sufrir trastornos alimenticios además de todo lo ya señalado. (Wichstrøm & Hegna, 2003)

Los propios investigadores se preguntan cómo es posible todo esto en el seno de una sociedad nórdica como Noruega, y simplemente llegan a afirmar que no es suficiente *aún* el grado de equidad de género y de cultura social para evitar este fenómeno. No obstante, no nos parece una sugerencia satisfactoria: en dicho país, desde 1974 la homosexualidad fue aceptada, tal como ocurrió en USA. La unión civil y la homoparentalidad están plenamente legalizadas y aceptadas socialmente desde los años 90, y desde 2009 el matrimonio gay propiamente dicho. Y como ya hemos mencionado, se trata de una sociedad marcadamente tolerante, liberal y abierta en estas cuestiones.

En USA, estudios más recientes de los investigadores Mustanski & Liu (2012), revelan y reconfirman las mismas tendencias en el seno de la propia sociedad norteamericana: depresión clínica, problemas de autoestima, desesperanza y desórdenes de conducta en marcada mayor proporción que lo registrado en la población heterosexual, así como conductas suicidas. Esto transforma al asunto en un problema sanitario y sociológico muy delicado, dado que en USA el suicidio es la tercera causa general de muerte violenta en adolescentes y jóvenes:

> Some populations are at greater risk for suicidal behaviors (e.g., suicidal ideation and suicide attempts). Lesbian, gay, bisexual, and transgender (LGBT) youth appear to be one such risk group. (Mustanski & Liu, 2012, sin numeración de páginas)

Estos estudios están llevados a cabo en el *Department of Medical Social Sciences,* de la Northwestern University de Michigan, Chicago. Es decir, estamos citando un ámbito académico de mucho prestigio, el mismo de donde, curiosamente, han salido figuras del liberacionismo gay. Puede llegar a entenderse que la sociedad norteamericana es mucho más vasta y compleja que la pequeña sociedad noruega (mucho más homogénea ésta última), y que en USA coexisten al mismo tiempo las tendencias más hedonistas y liberales con las más puritanas y conservadoras. No obstante, hemos puesto el ejemplo de centro-Europa y de la Europa nórdica para señalar que existen similitudes en el fenómeno observado independientemente de las características particulares de cada sociedad a ambas orillas del Atlántico.

Otros estudios estadísticos -también de este siglo- reafirman la tendencia que venimos señalando: 4 de cada 10 hombres homosexuales han padecido algún tipo de violencia sexual durante su desarrollo de vida, así como la ha padecido un 64% de la población

transgénero en los Estados Unidos, según afirma Lauren Paulk (2014) del Instituto NCLR (*National Center for Lesbian Rights*)[51], que a su vez se basa en las estadísticas del CDC estadounidense.[52] Esto podría sugerirnos que existen condicionantes ambientales que afectan más incisivamente el psicodesarrollo de estos sujetos. Otros investigadores concuerdan con eso:

> Four stressors are of particular importance to lesbian, bisexual, and gay youth: (a) overt acts of abuse, harassment, and violence, (b) development of one's identity as a sexual minority person and related internalized homophobia, (c) disclosure of sexual orientation to others and related lack of adult social support, and (d) development of platonic and romantic relationships with other lesbian, gay male, and bisexual peers. (Hart & Heimberg, 2001, p. 214)

Asimismo, según el *Sexual Orientation Report* de USA, los sujetos autodenominados como gays y lesbianas tienden a padecer mayor violencia interpersonal en sus vínculos que los autodenominados heterosexuales: mientras que el 21% de los heterosexuales han experimentado distintas formas de violencia en su vida, el mismo fenómeno se da en un 40% de los hombres homosexuales, así como en el 47% de los bisexuales. Por otro lado, acorde al sociólogo de Chicago Edward Laumann, el hombre homosexual promedio posee cientos de *sexual partners* a lo largo de su vida, confirmando esto nuevamente lo ya mostrado anteriormente acerca de la volatilidad, inestabilidad, labilidad e incertidumbre afectiva que ya hemos señalado en este tipo de relaciones. En países como Suecia o los Países Bajos un muy escaso porcentaje de población homosexual expresa interés en relaciones de compromiso, y en USA, sólo un 30% del total de población homosexual a nivel nacional (aproximadamente entre 4 y 10 millones 500 mil individuos según distintas estimaciones) decide emprender relaciones que acaso impliquen una convivencia doméstica. Tanto el *U.S. Department of Justice* como *The National Violence against Women Survey* expresan que la violencia entre concubinos del mismo sexo es casi el doble que la existente en vínculos heterosexuales: *'same-sex cohabitants reported significantly more intimate partner violence than did opposite-sex cohabitants. Thirty-nine percent of the same-sex cohabitants reported being raped, physically assaulted, and/or stalked by a marital/cohabitating partner at some time in their lifetimes, compared to 21.7 percent of the opposite-sex cohabitants. Among men, the comparable figures are 23.1 percent and 7.4 percent.'* (Dailey, s/f, Family Research Council)[53]

¿Está únicamente *en la sociedad* la clave de este asunto? Hemos visto que no: en el capítulo precedente hemos tratado los diversos factores innatos notoriamente implicados según se dejan observar a la luz de la ciencia actual. Independientemente

---

[51] Véase: http://www.nclrights.org/sexual-assault-in-the-lgbt-community/

[52] Véase: http://www.cdc.gov/violenceprevention/pdf/cdc_nisvs_victimization_final-a.pdf

[53] Véase: http://www.frc.org/get.cfm?i=IS04C02

de las diferencias entre la sociedad norteamericana y las europeas mencionadas, sin dudas una pregunta interesante es por qué sucede esto en un mundo que ha ido liberalizando prácticas y códigos *in crescendo* una vez que (e incluso desde antes) la homosexualidad fue quitada del manual DSM por la fuerza. ¿Bastará acaso con recurrir siempre a la tan popular tesis *sociologista* que afirma que la cultura y la sociedad son los eternos responsables de la totalidad del drama homosexual...?

Tanto los noruegos Lars Wichstrøm & Kristinn Hegna, así como Mustanski & Liu en USA, o asimismo los estudios de Pollak, los de Hart & Heimberg y los datos sociológicos indicados por Giddens, por Lehrman, el CDC y el *Family Research Council* –entre otros- parecen confluir en lo esencial: algo no anda bien con el sujeto homosexual, con su equilibrio interno y sus vínculos, aún en el seno, no ya de las presuntamente conservadoras y reaccionarias sociedades del "tercer mundo" hispanoamericano o del mundo islámico, sino de las sociedades más avanzadas, vanguardistas y liberales en la materia. Alguien podría alegar que estas patologías incluyen a la generalidad de las personas. Correcto: pero hemos observado asimismo un incremento y una tendencia mucho mayores dentro de la población LGBT específicamente. Siendo todo esto así hasta podríamos darle la razón a la última parte del enunciado sobre trastorno mental propuesto por el DSM 5: '*Socially deviant behavior (e.g., political, religious, or sexual) and conflicts that are primarily between the individual and society are not mental disorders unless the deviance or conflict results from a dysfunction in the individual, as described above.*' (2013, p. 20) Es decir, los conflictos entre individuo y sociedad (incluyendo los de índole sexual) no constituyen patologías, a menos que afecten el propio funcionamiento psíquico y su desarrollo, así como la vida de los vínculos, lo cual pareciera traslucirse de forma más que sugerente a la luz de lo anteriormente expuesto.

Luego de lo acontecido en 1973, los criterios hegemónicos instalados desconocerán y negarán todo esto, pero lo que nosotros decimos, precisamente, es que los hallazgos científicos no pueden ser ignorados en función de justificar el cambio social vanguardista. Parafraseando al personaje Hamlet de William Shakespeare, podríamos afirmar que *something smells rotten in Amsterdam,* algo huele mal en Amsterdam, urbe emblemática de la liberación sexual, del hedonismo y del liberalismo moderno. Si tomáramos una definición de salud como la de la OMS anteriormente citada, no sería difícil demostrar que su concreción práctica es poco plausible en las condiciones que estos estudios revelan. Una vez emprendida la intervención de 1973 que borró la homosexualidad del DSM, lo alegado en función de ello fue que la homosexualidad se halla de pleno dentro del *rango normal del funcionamiento psicológico humano*. (Bayer, 1987, p. 118) No parece ser del todo fácil afirmar esto a la luz de lo antes expuesto. No podemos dejar pasar por alto, asimismo, que cuando los psicoterapeutas abocados a la defensa de la homosexualidad como una de las tantas formas de normalidad alegan sus argumentos, sus planteos se basan en personas predispuestas a

aceptar su condición de antemano. Isay –uno de los psiquiatras liberacionistas más prominentes citado desde los comienzos de esta obra- sólo trabajaba, en general, con homosexuales que ya aceptaban de antemano su orientación. (1989, p. 15) No existe en su obra la menor referencia a homosexuales con problemas para manejar su propia condición sexual (lo que antes se denominaba "homosexualidad ego-distónica"), y cuando habla de depresión y ansiedad en los mismos, Isay culpa de ello a las "terapias de conversión" a las que presuntamente estuvieron expuestos dichos individuos, o a la *presión social* que la cultura heteronormativa y puritana ejercería sobre los mismos. No obstante, nosotros hemos citado diversos estudios que rozan y / o trascienden los horizontes del tercer milenio, tiempo en el que las terapias de conversión no están vigentes como factor de incidencia debido a su prohibición clínica, y vemos que el problema subsiste de todos modos en el propio regazo del mundo liberal. Observemos lo que se sigue afirmando aún hoy. Dice una profesional vocera de la propia APA en nuestros días:

> There is no reliable evidence that homosexual orientation per se impairs psychological functioning, although the social and other circumstances in which lesbians and gay men live, including exposure to widespread prejudice and discrimination, often cause acute distress. (Patterson, 2005, p. 7)

Patterson asegura que no hay evidencia "confiable" de que la orientación homosexual perjudique el funcionamiento psicológico del sujeto. Creemos haber demostrado que no siempre ello es así tal como afirma Patterson, y preguntamos: ¿el proceso por el cual la APA desclasificó la homosexualidad *acaso sí es confiable*...? Lo que Patterson asegura no queda del todo claro a la luz de lo antes expuesto y analizado. ¿Cómo es posible que Charlotte Patterson, -prominente figura actual de la APA-, quien maneja un amplísimo bagaje técnico y literario, desconozca las investigaciones que nosotros venimos citando...? Wichstrøm (cuya investigación puede comprarse on line en formato digital en el propio sitio web de la APA de Psicología), no aparece mencionado mínimamente en su acervo bibliográfico. Lo mismo para las otras investigaciones que hemos mencionado. Volvemos a encontrar el argumento sociologista de la discriminación social hacia el homosexual, pero Patterson no hace la más mínima alusión a lo que nosotros hemos ya problematizado.

Hemos visto hasta ahora las severas limitaciones en el consenso de las ciencias de la salud mental para poder brindar el marco de una simple y razonada definición acerca de qué es un *mental disorder* en general, y por ende, cómo entenderlo en particular en función de nuestro interés temático. Hemos visto que el concepto de *normalidad*, si acaso ha de basarse únicamente es parámetros estadísticos, se torna paradójico y netamente limitado, y que hasta puede jugar en contra de los intereses de aquellos que pretenden hacer de la sexualidad una cuestión "política." A su vez, si buscamos criterios más sofisticados, como los de la OMS, hemos constatado –a la luz de múltiples investigaciones- que el estado de situación actual de distintas poblaciones de homosexuales en las sociedades más de vanguardia no pueden cumplir con dichos

parámetros mínimos e inexorables de salud, a pesar de varias décadas de despsiquiatrización de la homosexualidad, y asimismo tras sucesivas legislaciones y sucesivas aperturas culturales.

Habíamos prometido en capítulos anteriores referirnos a un punto aludido por el psiquiatra liberacionista gay Judd Marmor (cfr. *supra*), quien afirmó que si la imagen que tenemos de la homosexualidad se encuentra distorsionada, es porque siempre se traen a colación casos de sujetos particularmente problemáticos propios de la clínica, y que igual de distorsionada lo estaría la heterosexualidad si se hiciera lo mismo. (Drescher & Merlino, 2007, pp. 81-94) Falso argumento: ya hemos demostrado con actuales estudios de campo y estadísticos que ello no es así. No sólo eso, sino que colegas de Marmor, como ser el propio Isay, trabajaban solamente con homosexuales "ego-sintónicos" (al menos eso es lo que Isay deja traslucir en su obra). Sospechamos que Marmor lo sabe.

El Dr. **Otto Kernberg** (uno de los psiquiatras contemporáneos más prominentes, vivo aún), luego de una vastísima experiencia clínica de décadas, arriba a la conclusión de que son muy escasos los casos de varones homosexuales que no presentan patologías de carácter o trastornos narcisistas, tendencias antisociales, sádicas y de explotación cruel hacia su *partenaire sexual*. Kernberg, más que hablar de homosexualidad, ha preferido y ha propuesto hablar de "**espectro de psicopatología homosexual**". Ello nos permite complejizar el panorama en función de la amplia variedad de casos posibles: en el "extremo más sano" del espectro pueden llegar a darse casos de homosexualidad donde los impulsos genitales se integran en una amena relación objetal, aunque Kernberg afirma que son poco numerosos. (1997, pp. 426- 451). Uno de los padres fundadores de la terapia cognitiva, el Dr. **Albert Ellis** (concretamente de la denominada *terapia racional emotiva*), había llegado a una conclusión muy similar a esta en los años 60 antes de su misteriosa auto reconversión, validando su teoría empírica y estadísticamente. Ellis sostenía que cuanto más consolidada se halla la orientación homosexual en un sujeto, más se acerca este a los polos patológicos de la neurosis y de las psicosis, conformando grupos de individuos emocional y particularmente perturbados. A su vez, la capacidad de sublimación parecería ir en dirección contraria al grado de consolidación de la homosexualidad en el sujeto (*fixed homosexuality*). La homosexualidad sería, para Ellis, una fijación fetichista u obsesiva de un impulso de atracción hacia individuos del mismo sexo. La tarea de la terapia, si bien no es demasiado posible cambiar esto, es intentar que el sujeto homosexual devenga menos perturbado emocionalmente. (1970, pp. 241-265)

Todo aquello que hemos tratado hasta aquí no solo posee implicancias y efectos para la existencia del ser humano individual, ni siquiera tan solo para los colectivos de las “minorías”, sino para toda la vida colectiva y social en su conjunto, en sus aspectos políticos y culturales. Y, precisamente, no todas las fronteras son diáfanas: si se trata

de trastocar radicalmente un orden milenario, como el del grupo familiar basado en la unión de hombre/mujer y su prole, ¿se puede hacer ello en nombre de la ciencia o de algún saber cuyas bases sean nítidas, del cual se deriven postulados demostrados y adecuadamente validados? Mencionando un ejemplo, de momento en que se arriba a la institucionalización del denominado “matrimonio igualitario”, ya no estamos solamente ante una cuestión de respeto por la preferencia sexual individual de cada cual, sino que estamos mentando proyectos institucionales (y toda institución conlleva intereses y mecanismos de dominio) que serán antagónicos y hasta desencontrados con los que responden a las mayorías. ¿Podrán coexistir pacífica e inocentemente juntos? Habrá que verlo, pero se supone que al menos deberían existir argumentos previos si se decide el trastrocamiento de un orden cultural ya conocido. Seguramente ello se efectúe en nombre de una nueva ética intersubjetiva, pero, ¿dónde están sus bases? En la ciencia seguramente no, al menos al día de hoy. No nos queda más remedio que preguntarnos: ¿estaban tan lejos de la verdad todas aquellas figuras de la psicología, de la psiquiatría y de la clínica que hemos traído a colación en nuestra obra (Bieber, Socarides, etc)? Bieber, ya en 1973 en el simposio de la APA -frente a muchos técnicos del liberacionismo gay- había afirmado que si toda la discriminación social hacia los homosexuales cesara de repente -tal como desde luego debería ocurrir, decía Bieber-, las expresiones patológicas de los mismos no cesarían de aparecer. ¿Se encontraba Bieber -calificado de *nazi*- tan lejos de la realidad...? El paso del tiempo no parece negar el contenido de sus palabras. Y decía más: la borradura de la nomenclatura de la APA se revelaría con el paso del tiempo como un severo error de los científicos, debido a que es un impedimento para las necesarias instrumentaciones sociosanitarias al respecto. No se puede instrumentar prevención ni atención en salud sobre un problema del cual se deniega su existencia. (1973, pp. 1210-1211) Obsérvese lo que ocurre en USA y en Escandinavia hoy... Cuando Socarides observaba las profundas disfunciones del vínculo de los *perversos*, así como sus aspectos patológicos de trasfondo, ¿qué tan lejos estaba de lo que hoy subrayan los propios estudios académicos y científicos del tercer milenio que hemos citado? Otro tanto para todos los otros autores clínicos antes trabajados: Bieber, Scruton, Khan, McDougall, Bollas, Kernberg, Ey, Chazaud, Lacan y tantos otros. Antes de culminar, citamos esta relevante reflexión del Dr. Socarides:

> Los que abogan por la ‘normalidad’ de las perversiones sexuales, insistentemente nos sugieren que en la perversión no hay sufrimiento, culpa ni psicopatología. Mis hallazgos clínicos [de más de 30 años] concluyen que los pacientes perversos padecen un gran sufrimiento, un inmenso sentimiento de culpa inconsciente disfrazado por defensas, una profunda psicopatología y un grave deterioro global en su funcionamiento. (1988, p. 48)

Si no desea hacerse caso de estos profesionales de la salud mental, tildados de *nazis* por los liberacionistas de la subcultura LGBT y del pensamiento políticamente correcto, tan sólo préstese atención a los estudios de Wichstrøm y otros. Aquellos malvados *nazis*, hace ya cuarenta años, pudieron prever ciertos fenómenos de hoy. A su vez,

hemos visto en el capítulo anterior que los planteos de diversos antropólogos recaen en un excesivo *sociologismo* y relativismo cultural, tal como ya hemos mostrado, y tal como venimos mostrando desde los inicios de esta obra. Respecto a las investigaciones en genética y neurociencias, hemos visto que hoy no pueden ser soslayados bajo ningún concepto los aportes de dichas disciplinas, y si bien los más recientes descubrimientos no demuestran cabalmente que la homosexualidad –en su más puro factor constitutivo- sea algo meramente innato, los factores innatos poseen mucha más fuerza y vigencia de lo que gustaban suponer los liberacionistas –e incluso psicólogos y psiquiatras- de los años 70 y 80. Es que la sexualidad humana, si bien no puede explicarse sólo por lo cultural, adquiere su forma y contenido con aquello que lo cultural le brinda, dado que la naturaleza humana, al parecer según todo lo que hemos visto, es altamente *plástica* en estos terrenos. Es por ello, que para la génesis y desarrollo de la sexualidad humana no podemos soslayar los componentes biológicos e innatos, pero tampoco los sociales e históricos, y esto último hasta se relaciona con la comunidad y con el proyecto cultural que deciden darse los pueblos a sí mismos. Pero no siempre los pueblos demuestran capacidad para darse a ellos mismos un proyecto cultural genuino y autónomo, sino que a veces éste viene a instalarse desde fuera al servicio de llamativos intereses.

## Cáp. 18) *Argumentum ad misericordiam*: reflexiones epistemológicas y metapolíticas.

*"Quien dice emancipación sexual,*
*a mi entender, dice democracia sexual."*
Giddens, 1995, p. 165

Anthony Giddens plantea que la caída histórica de la perversión como noción o concepto debe ser analizada en el marco de una victoria del estado democrático liberal del mundo desarrollado. La expansión de la modernidad viene de la mano de este proceso, mediante el cual se consolida lo que Giddens llama "pluralismo radical" en las sociedades occidentales. Lo que anteriormente se consideraba parte de la "naturaleza", cada vez más tiende a estar dominado por *sistemas socialmente organizados* (1995, p. 41) En otras palabras, en esa suerte de concepción tácita en la que naturaleza y cultura se oponen, el dominio "plástico" sobre la sexualidad –término usado por Giddens- es un triunfo particularmente colorido de la conquista del hombre por encima de la naturaleza, e inclusive un triunfo sobre lo que antes se le atribuía a la *naturaleza humana*.

Se nos impone la perentoria necesidad de una distinción (que tiene que ver con lo que el activismo inauguró en el campo social): ser homosexual no será necesariamente sinónimo de ser *gay* acorde a estos movimientos. Mientras que la homosexualidad abarca todo tipo de fenómenos e interacciones eróticas entre individuos de un mismo sexo, *ser gay* se vincula a un acto de consciencia y el asumir las propias inclinaciones homosexuales de un individuo en tanto característica distintiva que posiciona al mismo en un lugar específico en su relación con los otros, y asimismo respecto a una orientación del deseo. (Boswell, 1997, p. 67) Desde la antropología de culturas comparadas podemos sostener algo similar: el sujeto *gay* no sólo se inclina por el erotismo hacia el mismo sexo, sino que se autoidentifica como tal y vive abiertamente acorde a tal situación, no así el homosexual por necesidad. (Herdt, 1997, p. 183) Es decir, no todo sujeto que haya experimentado prácticas y placeres homosexuales llega o llegará a considerarse *gay* en el transcurso de su existencia, dado que las conductas sexuales no necesariamente son un parámetro inflexible y unívoco, ni siquiera aceptadas muchas veces por el propio sujeto. Anthony Giddens, sociólogo británico de suma relevancia que venimos citando, ve en el auge de este vocablo un fenómeno social que se apropia a sí mismo a través de un compromiso colectivo, un "grito" que derrumba la antigua imagen que se poseía acerca de la homosexualidad. (1995, p. 23) En definitiva, mientras "homosexual" se aplica a un conjunto genérico de personas, "gay" (uso lingüístico nacido en Francia dicen algunos), al decir de Le Vay, es un *self-chosen identifier*. (2011, p. 1)

Está muy claro que si la homosexualidad se quitó del manual psiquiátrico DSM no fue ello el resultado de una progresión en la *ratio científica*, sino algo mucho más

relacionado con la transformación de la subjetividad en función de factores que exceden a la ciencia. Fue una conquista política de la nueva izquierda y una decisión (como muy bien dice Roudinesco) sujeta a la demagogia y la presión de la opinión pública. En otras palabras, se trató de una conquista política de los lobbies activistas de New York y Los Ángeles, en unión con intereses político-económicos y electorales propios de la sociedad norteamericana en aquella coyuntura específica. Allí donde hay una conquista política frente a una pretensión científica, está claro que habrá una concesión de los dominios de la cientificidad a intereses que nada tienen que ver con la naturaleza de un saber que se pretende a sí mismo científico. A pesar de tener en su corpus teórico la nueva izquierda a la ciencia como agente esencial para un nuevo vínculo entre "instintos y razón", por lo visto en la práctica ha resultado más conveniente actuar en contra de la ciencia como tal, si es que por la misma comprendemos la prosecución de la *razón*.
Entre el pasaje de la homosexualidad como figura de desviación, y el pasaje a una ausencia de figura, no hubo nada semejante a un progreso del conocimiento, así como tampoco una reconstrucción racional o experimental de un saber previo. Hubo una desmentida. Llegados a este punto, estamos en la necesidad y autoexigencia de plantearnos a nosotros mismos interrogantes de índole epistemológica.

### A) ¿Estamos contemplando el rostro de una "revolución científica"?

No deja de ser interesante resaltar una paradoja que no podemos dejar abandonada al paso: aquellos que otrora dieron un golpe institucional contra un discurso científico (o que se pretendía a sí mismo científico, esto es: la psiquiatría, la psicología, etc), al que calificaban de *reaccionario*, de "nazis" a ciertas figuras de la psiquiatría norteamericana, así como la condena de un corpus de saber portador del ejercicio de la "tortura" y de una "represión" heredada del viejo orden de la cultura de nuestra civilización cristiana, hoy, tanto ellos como sus acólitos, ¡legitiman su postura en nombre de la ciencia que antes atacaban! Veamos:

> Hubo una época, no tan lejana en el tiempo, en que la homosexualidad estaba incluida en los manuales de psiquiatría como un trastorno mental más (...) La investigación científica y el paso de los años se han encargado de desmentir estas ideas. (Lantigua; s/f, p. 1) (El subrayado es nuestro)

Pero nada de ello asombra: hoy, la APA (Psicología) alude al tema como a una superación de la ciencia hacia un estadio de objetividad más perfecta y ajustada a la realidad humana. (Patterson, 2005) Está claro que el "paso de los años" ha provocado lo que efectivamente señala la activista española, pero no vemos ninguna investigación "científica" que haya dado lugar a dicha transformación en el discurso sobre este campo de problemas, sino todo lo contrario.[54] Legitimarse en función de lo

[54] Ya hemos visto los planteos neurocientíficos y antropológicos en la materia.

que ayer se condenó podrá ser una táctica política muy efectiva, pero nada tiene que ver con la verdad en tanto búsqueda científica, epistémica y racional de las cosas. Podríamos citar a un medio tan prestigioso y políticamente correcto como *The New York Times* (medio de prensa al que aludía Dannemeyer), el cual al dedicar un artículo loando al Dr. Isay y su hidalga lucha pro-gay, trae a colación los *oscuros tiempos* en donde la ciencia y el psicoanálisis, por ofuscaciones atávicas, veían en la homosexualidad un "defecto" del psico-desarrollo. (Grady, 2012) Ofuscación que la lucha militante habría venido a romper, arrojando la luz de la racionalidad, y redimiendo a la ciencia de sus oscuridades vesánicas.

Lo curioso de todo esto es que la Organización Mundial de la Salud recién en 1992 decidió aceptar el criterio impuesto por la APA (Psiquiatría), y tras casi 20 años después es allí cuando decide dejar de considerar como un trastorno a la homosexualidad. (Drescher & Merlino, 2007, p. 4) Se nos impone una obligada pregunta: ¿por qué transcurrió tanto tiempo para que la máxima organización en salud a nivel mundial decidiera aceptar la sana evidencia de que finalmente, desde aquellas jornadas de fines de 1973, la ciencia había dado un gran salto adelante, abandonando perentoriamente sus prejuicios oscurantistas...? Pero si no hay investigación alguna, tampoco, mucho menos, observamos la presencia de "teorías" basadas en tal y presunta investigación: lo que hay es una nueva *vox populi* instalada en la materia.

Nos habíamos preguntado a nosotros mismos si acaso estábamos en presencia de una "revolución científica". Ese gran pensador de la ciencia que fue Thomas Kuhn es aquella figura que diseñó las nociones que estamos empleando en nuestro modo de interrogarnos en este momento. Una revolución científica se da en la historia humana cuando un paradigma desplaza a otro paradigma. Un paradigma, digamos, es el telón de fondo, que en tanto conjunto de creencias implícitas en las teorías o concepciones adoptadas casi que preconscientemente por una comunidad científica, oficia -digamos- de *background* operativo para la ciencia normal. Así, entre los individuos que comparten una especialidad científica (o sea: una "comunidad de técnicos"), se va instalando (como consecuencia de su formación, carrera y espacios compartidos) una constelación de creencias y valores técnicos que aspiran a brindar soluciones a problemas planteados sin resolverse aún. Los paradigmas, la "matriz disciplinar" de las ciencias, permiten la comunicación entre los miembros de una comunidad dada, así como la capacidad de emitir juicios de unanimidad profesional acerca de dichos problemas (o "rompecabezas"). (2000, pp. 302 ss.) En nuestro caso, nuestra comunidad tratada sería la "comunidad psiquiátrica" norteamericana.
A medida que se van acumulando conocimientos dentro de un paradigma, también se acumulan "anomalías", esto es, hechos o fenómenos que no pueden ser explicados por los elementos disponibles dentro de ese paradigma. En teoría, una acumulación paulatina de anomalías conllevaría según Kuhn a una crisis, y se iría perfilando, de este modo, un cambio de paradigmas. Un cambio es revolucionario cuando ya no se trata

de un mero proceso acumulativo en el marco de la ciencia normal. Ahora bien, las cosas no son tan lineales y simples. Muchas veces (quizás siempre) los paradigmas no cambian ni se trasmutan en función de diáfanos lineamientos racionales y verificaciones de la ciencia: *"la competencia entre paradigmas no es el tipo de batalla que se pueda resolver mediante pruebas"*, dice Kuhn. (2000, p. 264)
¿Por qué una comunidad soslaya un paradigma para optar por otro? No es nada fácil responder a esta pregunta. Muchas veces (a menudo) los propios científicos de un momento histórico dado jamás terminan aceptando el nuevo paradigma a pesar de que éste efectivamente comenzó ya a instalarse. Kuhn nos menciona el caso de la teoría de Copérnico, que entre su aparición y la "conversión" de científicos a los postulados de dicha teoría distó prácticamente un siglo, o medio siglo entre la teoría de Newton y los fehacientes *newtonianos*. El autor nos pone también el ejemplo del gran físico Max Planck, y lo que este escribió en su autobiografía: *"una nueva verdad científica no triunfa convenciendo a sus oponentes y haciéndoles ver la luz, sino más bien porque sus oponentes acaban muriendo y se desarrolla una nueva generación que está familiarizada con ella".* (Kuhn, 2000, p. 269) Es decir, la ciencia no es tan exitosa como parecería, para comenzar, dentro de sus propias filas. Parecería que, de un modo ciertamente llamativo, la adopción de una determinada teoría científica hasta fuera por momentos un acto de fe, y no de evidencia racional contundente por parte de los miembros de una comunidad.

Cuando los cientificistas hablan del enorme éxito de la ciencia (en contraste con el antiguo orden de la fe religiosa), quizás deberían repasar a grandes científicos y pensadores de la ciencia como Thomas Kuhn. En función de este tipo de elementos y reflexiones, Kuhn propondrá dos cuestiones que creemos de perentoria relevancia: muchas veces lo que se concibe retrospectivamente como "progreso de la ciencia", mediante un supuesto cambio de paradigma, se debe a que se soslayó una pregunta (la cual plantea una serie de problemas sin resolver) para sustituirla por otra dentro del campo de la propia actividad científica. Un ejemplo de ello es la teoría del movimiento. La teoría de Newton fue ampliamente rechazada por la propia comunidad "científica" de aquel entonces, porque no era capaz -según Kuhn- de responder acerca de la *causa* de la atracción entre partículas materiales. Los modelos de Aristóteles y Descartes aparentemente lo hacían de un modo más convincente para aquellas personas. Pero bastó que (por complejos motivos) la comunidad dejara de interesarse por un preguntar acerca de las *causas* (es decir: que suprimiera esa pregunta del campo del saber), para que la teoría de Newton fuera abrazada, dado que esta no podía responder aquel problema, pero constataba de un modo mucho más "exitoso" la propia existencia de esas fuerzas de atracción entre los cuerpos. (Kuhn, 2000, p. 264)
Lo que nosotros, siglos después, percibimos como un "avanzar de la ciencia" sobre un determinado terreno de problemas, se debió, en muchos casos, a que se sepultaron viejas preguntas para ser sustituidas por otras. Es como si se anulara a medio camino una partida de ajedrez para comenzar otra casi enteramente nueva, pero al final los

espectadores -que no conocen demasiado sobre las reglas del juego- quedan convencidos de que allí aconteció una única partida coherente y unitaria. Así, Kuhn nos desafía con la siguiente interrogante: *"¿progresa un campo porque es ciencia o es ciencia porque progresa?"* (2000, p. 284)

Dejemos de lado el problema mismo de si la psiquiatría es o no una ciencia (problema planteado por el propio movimiento *antipsiquiátrico*, cuyas máximas figuras fueron curiosamente psiquiatras). Demos por hecho que hablamos de una ciencia en particular (la psiquiatría), y preguntémonos si acaso en el ejemplo histórico que hemos tratado se cambió un paradigma por otro, conformando así la ecuación de una revolución científica. Tal como vimos -y de ahí la importancia de nuestra exposición de la homosexualidad como planteo histórico-, no hubo un único paradigma en el cual la "homosexualidad" como cuestión pudiese ser inscrita. Aún dentro de la modernidad. Nuestra postura tendría que ser demasiado sincrónica, la de establecer un corte muy arbitrario en puntos muy específicos, para poder afirmar acerca de esta cuestión "he aquí un paradigma". ¿Cuál es el paradigma de la homosexualidad en el siglo XIX? ¿El del degeneracionismo? Vimos que incluso figuras insignias de tal "paradigma" -como von Krafft-Ebing- llegaron a conclusiones diametralmente opuestas a lo largo de su carrera profesional. En sus últimos días, von Krafft-Ebing sostendrá lo contrario respecto a aquellas tesis por las cuales es recordado aún hoy.

Cometiendo la imprudencia de sostener que la concepción disciplinaria del siglo XIX -vinculada a los saberes médicos- acaso es, o forma parte al menos, de un cierto paradigma, ¿cómo compatibilizar el hecho de que el propio fruto conceptual de la homosexualidad recibe su cáscara lingüística de una figura (Kertbeny) interesada en luchar por los derechos de los *homosexuales* de aquel momento histórico? Por otro lado, suponiendo que el siglo XIX haya producido un paradigma degeneracionista en líneas generales, ¿cómo explicar que figuras como Ulrichs se hayan valido de los artificios categorizantes fabricados por aquel siglo para un nuevo planteo que iba en dirección contraria, a decir verdad, que la homosexualidad no era una tara o degeneración, pero seguía siendo *homosexualidad* en tanto categoría? ¿Acaso el estado normal interno de todas estas líneas y desarrollos era la continua tensión antitética, que lejos de formar parte de un proceso acumulativo y paulatino de ciencia normal, bajo un rostro normalizador, conformó la situación permanente de crisis de una cierta *ratio* moderna? ¿Cómo explicar que Freud haya sido visto por tantos como un conservador, siendo que se instaló en una posición netamente disidente y descentrada de aquella *ratio* imperante del siglo XIX? ¿Y cómo explicar, cómo idear una exégesis, acerca del hecho de que, a pesar de la gran influencia del psicoanálisis, a mediados del siglo XX tendremos figuras como Kretschmer (en el corazón de la más alta civilización académica germana), quienes veían en fracturas encefálicas y hasta encefalitis motivos plausibles de la *perversión* homosexual?

Si ya de antemano tenemos problemas para identificar el rostro de un presunto paradigma, más conflictivo resulta aun lo que sucedió en los años 70, a lo cual

intentamos exponer anteriormente con todos los detalles a nuestro alcance. ¿Hubo en los años 70 un nuevo paradigma candidato a desplazar a otro anterior (sea cual fuere éste)? Sin lugar a dudas, no podemos hablar de que lo que quedó finalmente instalado fuese un paradigma "científico". ¿Acaso hubo nuevas investigaciones, nuevas teorizaciones superadoras de las anteriores en el sentido en que afirman los activistas? No parecería ser el caso. No podemos hablar, a todas luces, de una revolución científica en el sentido de Kuhn. Hubo posteriores planteos científicos, pero tal como ya vimos, van en sentido contrario a lo que una entidad política como el *Gay Liberation Front* quisiera. Si el paradigma no es científico, ¿entonces de qué naturaleza es? ¿Se tratará de un paradigma político? Si por paradigma político-ideológico se comprende el pasaje e instalación de una cosmovisión que posee como núcleo la concepción de que la homosexualidad es un estilo legítimo de vida, entonces podría ser éste el caso.

Tal como vimos, esta revolución "políticamente paradigmática" implicó la instalación de un "comité gay" en el seno de la APA, una especie de instalación de un aparato, un ojo avizor respecto a las nuevas taxonomías y conceptualizaciones propias de la APA y su labor psiquiátrica. Un auténtico aparato de vigilancia y de control, ideológicamente sesgado.

Hemos pasado de la denuncia y condena de una institución (cuyo *staff* profesional estaba compuesto por "nazis" según aquellos luchadores sociales) a formar parte, ahora, de los poderes fácticos catapultados desde este centro de poder mundial en materia de salud y enfermedad mental. *Si no puedes contra ellos, entonces úneteles.*

Puede que estemos ante una revolución, pero de seguro, científica no fue. El corte y estilo de esta revolución se parece más al asalto bolchevique de las estructuras de poder del parlamentarismo ruso en el Palacio de Invierno que a una revolución científica: un alzamiento en donde unos pocos intentan cambiar la cosmovisión de muchos a la fuerza y mediante la propaganda de masas.

### B) ¿Nos hallamos frente a un caso de "reconstrucción racional" de una concepción científica previa y su respectivo campo de problemas?

No hubo aquí tampoco un cambio de problemática, un pasaje a un nuevo campo de problemas: *"el progreso se mide por el grado en que un cambio de problemática es progresivo, por la medida en que la serie de teorías origina descubrimientos de hechos nuevos",* dice el epistemólogo de la ciencia Lakatos. (1989, p. 39) Lo que este alzamiento terminó provocando es incluso la disolución de la perversión como categoría clínica, para sustituirla por la diluida noción (y neologismo) de *parafilias*. Aquí no se descubrió ningún hecho nuevo, sino que se desmintió todo un campo de problemas preexistentes. Este *„Aufstand",* este alzamiento asestado contra la APA no apuntó a descubrir o siquiera plantear a la luz de lo nuevo los problemas viejos. Es que ni siquiera hubo nueva luz, en términos de otro modelo teórico mentado. Lo que se aplicó fue una *desmentida* a gran escala. No hubo siquiera refutación de los planteos

conocidos, no ya de las clásicas teorías degeneracionistas, erosionadas por sí solas con los vientos de medio siglo, las cuales cayeron por su propio peso, sino de otros planteos e investigaciones que ya hemos traído a colación, y que quedaron sepultados a mitad de camino. Se pasó a un nuevo convencionalismo tácito, instalado con medidas de fuerza, y sobre el resto, tan sólo se dejó caer quizás el peso del silencio.

¿Por qué fraguar una mascarada de cientificidad allí donde nunca la hubo? ¿Qué razones existen o podrían llegar a existir para legitimarse por medio de una institución (la ciencia) a la que se apuntó a deslegitimar y desmentir, en lugar de exponer los motivos fehacientes y últimos, esto es: la afirmación cabal y rotunda de que la homosexualidad es mentada como válido, deseable y legítimo estilo de vida, así como una anhelada orientación del deseo de parte de aquellos que empuñan esta lucha *liberadora*...? ¿Instituirse dentro de los engranajes de un aparato psiquiátrico trasnacional los haría *libres*? No estamos exigiendo aquí la presencia forzosa de un programa de investigación cabal y total sobre un asunto de interés colectivo, más bien nos identificamos con una exigencia epistemológica: *"Hay que abandonar el viejo sueño racionalista de un método mecánico, semimecánico, o, al menos, de acción rápida, para poner al descubierto la falsedad, la ausencia de pruebas, los absurdos carentes de sentido o incluso las elecciones irracionales".* (Lakatos, p. 159) No pedimos un método mecánico, sino petición de principios mínimos de análisis y problematización. Las elecciones en ciencia deben ser lo más racionales y cuidadosamente mentadas en lo posible. Aquel que esté en contra de esto, no debería hablar en nombre de la ciencia.

## C) ¿Estamos ante una inocente y mera reconversión de la taxonomía psiquiátrica?

**Carl Hempel**, científico y epistemólogo que no podemos relegar, plantea que el vocabulario de la ciencia posee 2 funciones básicas: 1) descripción adecuada de sucesos y cosas. 2) crear leyes que expliquen y predigan los sucesos particulares.
Dado que la psiquiatría se identifica históricamente con la matriz y el saber de disciplinas ajenas a su quehacer (la medicina, la anatomía y fisiología, como muy bien ha demostrado Michel Foucault), hemos de decir que ha sabido dar una muy variada (no siempre exitosa) *performance* en el punto 1 que señala Hempel, aunque no en el punto 2. Incluso hoy (y a pesar del gran peso de una disciplina como la neurociencia, la cual busca toda causalidad de la patología mental en patrones neuroquímicos y circuitos neurales altamente complejos), hacer uso de la psiquiatría no es otra cosa que *adherir a tal o cual sistema taxonómico* (es decir: clasificatorio), lo cual otorga una investidura de autoridad para objetivar y disponer instrumentalmente de los seres humanos, transformándolos en objetos de uno de los principales negocios planetarios: la industria farmacéutica. No lo decimos sólo nosotros, sino el propio Allen Frances.

(2013) En gran medida, la psiquiatría sigue siendo *descriptiva*, más no *explicativa* de la enfermedad mental (repito: a pesar de la neurociencia).

Mencionemos escuetamente un ejemplo: hoy cada vez es más común hablar del **trastorno bipolar**. Casi todo el mundo parece ser bipolar en algún momento de su vida cotidiana. Se hace alusión al mismo como si hubiésemos saltado a un nuevo estadio de comprensión y consciencia sanitaria de algo que se nos escapaba en su identificación y tratamiento, siendo que en verdad, el "trastorno bipolar" no es otra cosa que lo que han venido observando Maximilien Jacobi (nacido en el siglo XVIII), Flemming, o Falret en el siglo XIX, quien lo llamaba "**locura circular**". Posteriormente, vendrá la "**ciclotimia**" de Karl Kahlbaum y la "**enfermedad maníaco-depresiva**" de Emil Kræpelin (denominación que primó hasta la llegada imperial de la psiquiatría de USA). (Shorter, 2005, pp. 165-168)
Esto es una clara muestra de cómo el anuncio de una enfermedad a todas voces, en lugar de la historia de un progreso en la comprensión y exégesis de un enigma, es la diseminación semántica de sucesivas taxonomías que conducen a agrupar rasgos observables similares (nivel descriptivo de Hempel). Si se nos permite una cuota de humor academicista, hemos de decir que la propia psiquiatría, con sus modelos y criterios taxonómicos, parecería sufrir de *locura circular* en muchos casos en el decurso de su historia: profusos y abigarrados desvaríos de tecnicismos e instrumentaciones técnicas que orbitan centrípetamente el panorama de un sujeto cartesiano que da vueltas para hacer uso de distintas máscaras conceptuales en la noche nebulosa de la sinrazón.

Hempel hizo hace ya un cierto tiempo otra perentoria observación: los objetos de la taxonomía psiquiátrica no son los desórdenes mentales en sí mismos, sino casos individuales agrupados en cantidades que se supone ejemplifican tal o cual desorden mental a gran escala. (2005, p. 188) Si cierto concepto de desorden mental posee una extensión sobre los casos individuales reales, será porque, presuntamente, tales individuos portan tal o cual característica que hace a la delimitación del susodicho desorden mental en tanto concepto. Esta apreciación es de primer orden: si se es esquizofrénico no se es portador de una entidad maligna (como podría ser un virus), sino que se cumple con características estadísticas de un concepto abstracto denominado "esquizofrenia". Dicho desorden es una entidad abstracta, no una entidad concreta.

Siguiendo este razonamiento, nos podríamos preguntar qué ocurre con el desarrollo de una determinada orientación sexual. Es de suponer que si -en nombre de la ciencia- se afirma cabalmente que tal o cual orientación es normal y saludable, es porque se comprende su conformación, su instalación en el psicodesarrollo, sus mecanismos, y de ese modo poder afirmar en función de ciertos argumentos la defensa de tal

postura. No obstante, en el espíritu y estado contemporáneo de las ciencias de lo mental, tal cosa no existe. No estamos en una situación muy diferente -en lo que a ello concierne- respecto a la en que estaba Freud cuando delegaba a la ciencia biológica la exégesis última de la inversión sexual, o a la época marcada por Kinsey, donde se admitía no entender el cómo una orientación del deseo llega a ser lo que es. Veamos lo que tiene para decir la *American Psychological Association*:

> There is no consensus among scientists about the exact reasons that an individual develops a heterosexual, bisexual, gay, or lesbian orientation. Although much research has examined the possible genetic, hormonal, developmental, social, and cultural influences on sexual orientation, no findings have emerged that permit scientists to conclude that sexual orientation is determined by any particular factor or factors. (2008, p. 1)

Lisa y llanamente, lo que esta organización de impronta y prestigio mundial afirma es que no tenemos idea de cómo funciona el desarrollo de una cierta orientación sexual en el sujeto. Así, una vez más, vemos que el uso que se hace de los enunciados científicos, no necesariamente descansa en el propio espíritu científico, sino que se halla al servicio de otros criterios e intereses que, no siéndole ajenos, no constituyen metodológica ni epistemológicamente a la disciplina de la que se pretende hacer uso. Y eso es lo que claramente ha ocurrido con las categorías psiquiátricas.

El *„Aufstand"* (insurgencia) de las minorías se ha instalado como motor político de la historia de ciertas categorías en salud mental. Los planteos de Marcuse se muestran, así, en la flor de la edad en la historia y la cultura en la realización y concreción del imaginario de estas organizaciones en tanto proyecto histórico.

Este *Putsch* asestado en los cimientos de la psiquiatría poseyó resonancias que trascienden con creces el orbe psiquiátrico internacional. Si ya antes de estos abigarrados acaecimientos existían disensos y dificultades para mancomunar puntos de vista acerca de la salud mental entre distintas disciplinas y organizaciones, luego de estos sucesos y en este campo específico, se produjo entre las diversas disciplinas una suerte de *desmentida* mutua del estado de situación, orbitando en torno a una gran instancia, un desprestigiado y criticado aparato (el saber psiquiátrico y la APA), a cuyo alrededor cada cual pasa a formar parte de un secreto a voces. Los psicoanalistas han venido hablando de lo que ya hablaban, a la vez que saben que el orden internacional ya no los avala respecto al estatuto de lo que otrora fue una *perversión*. Lo mismo los psiquiatras formados en corrientes psiquiátricas europeas, como los que aún yo tuve oportunidad de conocer en las aulas universitarias criollas. Menciona el propio Ronald Bayer:

> While American Psychiatry moved in the early 1970s to accommodate the challenge -both theoretical and political- of gay protests, psychoanalysis remained committed to a perspective within which homosexuality was viewed as invariably pathological (...) most psychoanalysts viewed the 1973 decision to delete homosexuality from DSM-II as a misguided, even tragic capitulation to extra scientific pressure. (1987, p. 208)

La neurociencia (ya vimos) ha proseguido un camino autónomo y quizás más despreocupado, sabiendo que se encuentra posicionada en un lugar mucho más estratégico e invulnerable. Por otro lado, la antropología tiende a una suerte de relativismo culturalista en este terreno.
Sea como sea, estamos aquí de acuerdo con el historiador de la sexualidad **Michael Pollak**, quien sostiene que aquellos movimientos de lucha sólo han contribuido a *naturalizar* la homosexualidad, al punto de que el homosexual no difiere del heterosexual. Ahora, con esto lo que se ha provocado es el relegar todo un terreno de problemas, soslayar todo intento de investigación y explicación sobre la homosexualidad (Ariés, *et al*., 2010, pp. 54-55).
Se ha instituido una clausura del pensamiento, y, como hemos visto, se han mitificado las raíces históricas de una lucha apelando a la autoridad y titularidad de la ciencia. En el umbral de esta clausura, se han disuelto todas las interrogantes en un discurso políticamente correcto, de naturaleza unidimensional y monológica: "los derechos de las minorías". Asistimos entonces a la sexualidad transformada en política, no ya siquiera la "política" en tanto instrumentación de los cuerpos por medio de los dispositivos de poder que Foucault tanto indagara, sino en una política de las fuerzas militantes organizadas en *lobbies* que han hecho de esta cuestión, no el progreso o siquiera el debate de una ratio científica, sino una cuestión *ad usum*. De este modo, el lema del Mayo del 68, *todo lo personal es político*, ha triunfado con creces y ha impuesto su propia racionalidad. *Prohibido prohibir* ha resultado ser el criterio que ha venido a reemplazar a la ciencia. El proyecto marcusiano triunfó plenamente: al parecer ha logrado sobreadaptar el método y el discurso científico al servicio de una nueva relación entre "instintos y razón", y se ha lanzado a la erotización del campo social –al “esparcimiento de la libido”- en función del discurso de la liberación de las minorías sexuales, pero en un sentido muy diferente al de la razón científica. Como es de esperar, este proyecto histórico no aspira a enmarcarse en una concepción dialéctica de la historia, muchos menos luego de 1989 con la caída del muro de Berlín. ¿Cuál puede ser la dialéctica de la historia en un mundo donde los viejos discursos ideológicos tan solo funcionan como adornos en el oropel del ordenamiento social-liberal globalizado? Repetimos: el proyecto marcusiano consiste en la transformación social y cultural dentro del sistema, no por fuera del mismo, ni mucho menos rumbo a un cambio de sistema. Se trata de una izquierda que abraza la atracción magnética del mundo unipolar capitalista. La nueva izquierda progresista, con su neomarxismo cultural, no puede nunca poseer pretensiones de superación dialéctica de la historia: la lucha y la transformación están llamadas a ocurrir dentro del sistema capitalista y de las sociedades de consumo posmodernas. Así fue mentado, y así ha ocurrido. La batalla es por lo cultural, aspecto del cual Gramsci también fue plenamente consciente en su momento. Marcuse murió en 1979, pero nosotros vivimos en el 2015: échese un vistazo a lo que ocurre, incluso en nuestra realidad subdesarrollada de periferia. En cambio, si el marxismo clásico no es la matriz de estos planteos, otra teoría y otra

epistemología vendrán como anillo al dedo: el *socio constructivismo* aplicado al terreno de lo psicológico y social, lo cual venimos planteando desde el inicio.
La democracia, como muy bien observa el socialdemócrata Anthony Giddens, basada en acuerdos institucionales de mediación, no puede carecer de debate: *la democracia implica discusión*, al menos en términos ideales y supuestos. (1995, p. 169) Se supone que en una sociedad auténticamente democrática la fuerza del mejor argumento es la que debería triunfar, amén de la distinción entre pluralidad de opiniones (algo inevitable), pluralidad de intereses, de valores y constataciones científicas. USA, según se dice desde el mundo liberal, es *"el"* modelo de democracia planetaria, pero aquí estamos viendo que las cosas no se zanjan necesariamente de manera muy democrática, aunque apelen a su nombre en calidad de investidura, incluso dentro de un país como USA. Cabe preguntarse qué clase de epistemologías y actitudes colectivas son realmente compatibles con la democracia: ¿puede ser compatible con la democracia una concepción derivada del constructivismo social radical, el cual conduce por corolario al relativismo infundado...? ¿Puede ser compatible con la democracia y con el bien común el hecho de que la ciencia de la salud mental trace un nuevo rumbo a partir de sucesos como los antes narrados? Giddens afirma que *"la prohibición de la violencia es de importancia básica para mantener el ideal emancipatorio de la democracia".* (1995, p. 172) Nos preguntamos: ¿qué sucede cuando la violencia es instrumentada por minorías organizadas estrechamente vinculadas a la partidocracia en una nación que marca el rumbo planetario, pretendiendo extraer un pluralismo de valores de un pluralismo de meras opiniones…? Siendo que la APA establece lineamientos "científicos" que afectan la salud y enfermedad de todo el Occidente y más allá, siendo que con sus manuales, su vademécum, así como su sacra y secular alianza con la industria farmacéutica ostenta el control del alma, de la vida anímica de los seres humanos, no podemos dejar de preguntarnos qué ocurre con la (¿mal?) llamada democracia respecto al bien común. Por demás, una democracia no puede basarse en una pluralidad de opiniones tales que socaven el poder del *demos*. La democracia refiere a un modo de acceso y de participación respecto al poder político, lo cual no debe ser confundido con el ordenamiento general, que tanto en el caso de USA como el nuestro es la república, la *res publica*: la cosa de todos. Si la "democracia" de la que hablan las organizaciones militantes permite que los grandes lineamientos que deciden la injerencia sobre la salud y enfermedad metal se decidan del modo en que hemos visto, donde minorías organizadas de un país se imponen sobre enormes mayorías, no solo de su país, sino nada menos que del Occidente -e incluso más allá como hemos dicho-, hay algo que es seguro: eso democracia no es. A un pensador como Gianni Vattimo le preocupa mucho que, en aras de buscar la verdad, la democracia termine siendo una "dictadura autoritaria de los expertos", surgiendo así un Estado que dictamine cuál es el bien que deben seguir los ciudadanos. (2010, p. 30) Pues bien, aquí ocurrió al revés, se derrocó a la "dictadura de los expertos" que impedía el *sano conflicto de las interpretaciones* y el lector tiene a la vista lo que acontece, el lector puede apreciar cómo es la nueva

*República Democrática de las Interpretaciones*. Aunque esta, después de todo, es la dictadura de *los otros expertos*: los de la izquierda neomarxista. Dictadura de los expertos al fin, excepto que en lugar de basarse en la voluntad de saber científico, es la dictadura de los ideólogos neomarxistas sobre las mayorías, promoviendo estándares culturales propios de dichas minorías de manera sobredimensionada e híper mediatizada. Creemos que William Dannemeyer ha encontrado la caracterización adecuada para calificar todo lo que aquí ha acontecido: al no tratarse todo esto de ninguna clase de revolución -o siquiera innovación- científica, siendo que lejos de haber habido una superación argumentativa mediante formas racionales y científicas de discusión y debate, frente a lo que estamos es ante una estrategia políticamente deliberada que apela a lo que Dannemeyer denomina ***argumentum ad misericordiam***: apelar a la instigación de consciencia de culpa y a la lástima en los otros para poder erigir, así, un nuevo discurso dominante, frente al cual cualquiera que ose cuestionarlo será inmediatamente anatematizado, no con razones científicas o históricas, sino ideológicas. (1989, p. 30) Dado que sería absurdo promover como un derecho humano lo que antes era un trastorno psico-afectivo, entonces hubo que despsiquiatrizarlo primero. Luego del Mayo del 68, Herbert Marcuse dedica un ensayo a sus alumnos de la Brandeis University, el cual culmina con estas inspiradoras palabras:

> Yo creo que para las minorías oprimidas y subyugadas existe un 'derecho natural' de resistencia a emplear medios extralegales una vez que los legales se hayan revelado insuficientes. La ley y el orden son siempre y en todas partes la ley y el orden de quienes protegen a la jerarquía establecida; es absurdo apelar a la absoluta autoridad de esta ley y este orden frente a aquellos que sufren bajo ellos y contra ellos luchan, no por ventaja personal y por personal venganza, sino porque quieren vivir como personas. No hay ningún otro juez sobre ellas fuera de las autoridades instituidas, la policía y su propia conciencia. Si aplican la violencia, no comienzan una nueva cadena de actos violentos, sino que rompen la establecida. Como se les ha de golpear, conocen el riesgo, y si están decididos a aceptarlo, ningún tercero, y menos que nadie el educador y el intelectual, tiene derecho a predicarles abstención. (s/f, p. 123) (Subrayado nuestro)

¿Y bien? Así hablaba el gurú de la *New Left*, en un ensayo titulado, llamativamente, *La tolerancia represiva*. Esto es un claro llamado a la violencia de las minorías organizadas, a la *violencia desde abajo*. Aquí no hay ciencia, no hay debate ni consenso racional buscado, sólo insurgencia de la contracultura. Y sin abstenciones. Pasemos a indagar, entonces pues, esa conquista histórica en tanto dominio *plástico* sobre la sexualidad (según Giddens), triunfo y dominio instrumental que se inscribe plenamente en aquello que ya vimos en los comienzos de nuestro trabajo, aquello que Oswald Spengler denominó *civilización fáustica*.

## Cáp 19) De Sade a Foucault: desmantelar la familia, despenalizar goces.

*"El hombre libre no se inclinará jamás ante los dioses del cristianismo; sus dogmas, sus ritos*

*y sus misterios jamás le convendrán a un republicano."*

Marqués de Sade (2005, p. 169)

En una curiosa reflexión, el filósofo francés Michel Foucault nos plantea lo siguiente:

> Quizá ningún otro tipo de sociedad acumuló jamás, y en una historia relativamente tan corta, semejante cantidad de discursos sobre el sexo (...) nos convencemos, por un extraño escrúpulo, de que nunca decimos bastante, de que somos demasiado tímidos y miedosos (...) Respecto al sexo, la sociedad más inagotable e impaciente podría ser la nuestra. (2006, p.44)

El sujeto moderno, al mentar el despliegue de sus impulsos, se autoconvencerá de que jamás es suficiente, de que en aras de una otrora y supuesta represión y sofocación de las pasiones (ubicadas fantasiosamente en la Edad Medieval por excelencia, cuestión que ya hemos demostrado que no fue tal), de las indómitas veleidades de la carne, es necesario ahora desregularizarlo todo en sucesivos paroxismos de liberación para alcanzar progresivas cuotas de libertad subjetiva. No en vano Foucault veía -correctamente- en Sade a un *sargento del sexo*, siempre imperativo, esclavo alienado de una pobre monotonía.

Y sin embargo, ante la carencia de dispositivos de regulación propios de la Edad Media (cuestión que también hemos abordado anteriormente), la modernidad brindará una gran paradoja: a la vez que avanza históricamente el *coming out* perverso en el propio campo social, cada vez más las pasiones son sojuzgadas bajo formas institucionales seculares (todos los dispositivos disciplinarios y de control investigados por Foucault), y luego investidas por el propio capitalismo posindustrial de hoy: éste ha hecho del hedonismo un *merchandasing* de liberación, a la vez que lo transforma en imperativo de consumo.

Esta progresiva "liberalización" sexual recae en el cuerpo social en general a partir de su invectiva a la organización del grupo familiar en particular. En la modernidad victoriana nos vimos conminados a una paradoja: a la vez que se amordazan las pasiones, estas afloran en el cuerpo de las histéricas, en el tornasol imaginario del hogar victoriano, o en la histeria de las masas juveniles del siglo XX. Tal es lo que la hipótesis de Foucault quiere decir, o al menos la interpretación que aquí hacemos de ella. A su vez, hemos visto que la modernidad, luego de la disgregación de la cristiandad, anheló mentar formas institucionales y del conocimiento, así como dispositivos de poder y control de la población, que deseando romper con el viejo orden, instituyó nuevas formas de dominio, progresivamente seculares, y que se asientan en la inmanencia gnoseológica de una endiosada Razón que rechaza su pasado en el seno de la cristiandad. Esto corresponde a la fase histórica que Gilles

Deleuze ha denominado "sociedades disciplinarias". Pero hoy nos hallamos en sociedades posindustriales, basadas en el control de la comunicación y de las llamadas economías del conocimiento. Sociedades de la información y de control, al decir de Gilles Deleuze, o sociedades posmodernas en el sentido de Lyotard.

Nosotros preferimos hablar de mundo fáustico, concepto de Spengler que retomamos ahora de nuestro capítulo sobre el mundo griego. En nuestro mundo fáustico, moderno y capitalista, el cual ha inventado formas antes inimaginables de represión y de control, bajo la fachada del progreso histórico, la sexualidad irá apareciendo, creemos, como el terreno y el fuero interior donde el sujeto tiene sus más amplias pretensiones y reivindicaciones, su reservorio más interiorizado, profundo e íntimo. *Animales con profundidad interior*, al decir del filósofo Charles Taylor. Criaturas soslayadas al jardín de la inmanencia.

Ninguna civilización como el occidente fáustico ha sojuzgado tanto las pasiones y el amor a otros intereses, ninguna ha capitalizado de tal forma la imagen del cuerpo ni la consciencia moral al servicio de grandes industrias y de los inefables e inconfesables intereses de los dueños del dinero; ninguna ha reglamentado tanto el sexo, ni lo ha cosificado; ninguna ha deshumanizado, desarraigado y desespiritualizado tanto al hombre como nuestro mundo fáustico, a la vez que se instala una etérea sensación de liberación, así como una identidad reivindicativa de una suerte de pseudo-diversidad en el seno de la más marcada homogeneidad de la cultura de masas.

En un Occidente secular, cuyas bases han resultado ser la racionalidad iluminista y jacobina (con sus subsecuentes y progresivas derivaciones), así como una particular racionalidad dentro de las tendencias occidentales -esto es, la racionalidad utilitarista anglosajona que se ha impuesto por encima de otras tendencias-, el criterio no puede ser otro que el progresismo político y el hedonismo de los vínculos humanos. Plantea elocuentemente Julius Evola:

> Todo el mundo conoce el papel que desempeña el sexo en nuestra época, hasta el punto de que actualmente podría hablarse de una especie de obsesión sexual. Nunca como hoy en día se ha puesto tan en primer plano el sexo y la mujer. De mil formas distintas, la mujer y el sexo dominan en la literatura, el teatro, el cine, la publicidad, en toda la vida práctica contemporánea. De mil formas, la mujer es exhibida para atraer e intoxicar sexualmente al hombre sin cesar. (...) De esta moderna pandemia del sexo hay que destacar el carácter de cerebralidad. (...) Hoy el sexo más bien ha impregnado la vida psíquica, produciendo en ella una gravitación insistente y constante alrededor de la mujer y del amor. (1997, pp. 17-18)

Evidentemente, la acotación de Evola (brillante por demás), resulta escasa a la luz de nuestros días. Esta "pandemia" de influencia psíquica ha ido incorporando bajo su ósmosis también a las denominadas "minorías sociales" y los movimientos de liberación, quienes se la han apropiado. Naturalmente, el neofeminismo, los homosexuales y los *queers* en general también quedan incorporados a esta ola cultural, a este *mainstream*, a este *merchandising del sexo*, comandado por una

poderosa industria y todo un repertorio de publicidades y productos estéticos. Un sociólogo liberal-progresista como Giddens ve en la emancipación sexual la posibilidad de unir la realización del "proyecto reflexivo del ego personal" de la modernidad con una "sexualidad plástica", rumbo a una democratización sexual liberal, dice. (1995, p. 176) Pero a ese "proyecto", en caso de existir más allá de la imaginación sociológica de Giddens, lo que le atribuye al individuo es la promesa de una liberación que en verdad lo que hace es conminarlo a la autodestrucción. Si en el mundo griego el alma se hallaba a flor de piel y del cuerpo, en el mundo moderno el cuerpo se vuelve estuche del alma, y en Sade vemos, como pocas veces, al cuerpo como instrumento del goce de un alma perversa.

¿Cuál es la diferencia entre la "homosexualidad" griega (con las salvedades contextuales que el uso del término establece), la sodomía medieval y nuestra homosexualidad moderna? Que, mientras en el mundo griego (y hemos de decir también en el romano) ésta estaba fijada por las jerarquías sociales, en la Edad Media lo estaba por una concepción de orden natural, y en la modernidad lo está por la ciencia médica y psicológica aplicadas al ordenamiento intersubjetivo y de producción capitalista.

Al nacimiento del moderno capitalismo no basta con explicarlo en términos de "avidez por el dinero", pues la pasión y codicia por el dinero y las riquezas en general existieron siempre en la historia humana. Para que el capitalismo sea históricamente posible y tal en tanto formación sociohistórica específica, se necesitará del entrecruzamiento y potenciación mutua de al menos dos grandes líneas o factores históricos: la pasión por el dinero -concretamente del espíritu burgués- y el "espíritu de empresa". Éste último consiste en el espíritu aventurero, que sintetiza la codicia con el afán descubridor. Ejemplos de ello: las campañas militares de todos los tiempos, o la embarcación de Colón hacia las Indias. Lo es, por demás, el Estado como tal, sea del tipo que fuere. En este sentido, una empresa –de la mano de Sombart- refiere a la realización de un plan a gran escala cuya ejecución requiere colaboración permanente entre muchos, pero bajo el signo de una voluntad unitaria. (Sombart, 1972)

El "espíritu burgués", a diferencia del mundo medieval, se basa en la ponderación racional, la prudencia reflexiva, la circunspección calculada, el espíritu de orden aplicado a los menesteres económicos. Ello fue propio de los denominados *burgos*, aquellos centros urbanos que se fueron desarrollando por fuera del modo feudal de producción. El sujeto burgués reúne características psicológicas bien definidas: clara tendencia a la racionalidad administrativa, el ahorro como virtud, formalidad a la hora de comerciar, ser capaz de reducir el mundo a cifras. Esto nos recuerda a la expresión aún hoy vigente: *time is money*. No necesariamente se necesitará ser honesto, sino ser tenido por tal frente a los negocios. Esto es una clara escisión y ruptura respecto a la

vieja moral señorial del honor: lo que importa en el mundo burgués son las apariencias y no los valores formales de antaño.

Hemos visto también que el legado cristiano de nuestra cultura lejos ha estado de ser la fuente de sumarias e ingentes represiones, y que si bien otras culturas y civilizaciones poseyeron una admisión hacia eso que nosotros modernamente denominamos "homosexualidad", lejos estuvieron de basarse aquellas en la "ausencia de represión", en ausencia de prohibiciones o de parámetros restrictivos basados tanto en el ejercicio de la violencia medida así como mentada, el ostracismo e incluso la muerte como pena. Códigos y prácticas, que más allá de su presunta fenomenología retrospectivamente imaginable en el encuentro entre los cuerpos, consideraríamos muchas veces, desde nuestra sensibilidad occidental, como abyectas y deleznables. Corolario evidente: aquello que consideramos adecuado y no adecuado va en función del contexto socio-histórico en el que cada comunidad existe. Tal cuestión es evidente, y no deja de ser llamativo el hecho de que se apele transculturalmente a otras coordenadas de tiempo y espacio para relativizar lo que no puede ser relativizado. Los atenienses practicaban la cópula intracrural, pero además de que dicha práctica difícilmente colmaría las expectativas de un hedonista moderno contemporáneo, ella no puede ser extrapolada por fuera de la cosmovisión de la paideia griega. La paideia no se ha mostrado asimilable a nuestra civilización, derivada de las ruinas de la cristiandad y basada en el subjetivismo y el capitalismo. ¿Qué sentido tendría entonces señalar la práctica ateniense estableciendo un enlace con los contemporáneos movimientos de liberación gay…? Pecado de ucronía y de una distorsionada retrospección de la imaginación humana; desvarío historicista al que se nos pretende abocar.

El acto sexual libertino (aquel propio del hombre que rompió con la cristiandad), no se caracteriza esencialmente por cualquier práctica susceptible de ser tachada como inmoral o poco convencional, sino que está basado en la preeminencia de la sodomía por encima de todo lo demás. La sodomía, en el nuevo espíritu ateísta y libertino enmarcado en el ascenso de la modernidad capitalista (en la cual la aristocracia fue vaciada para siempre de su prosapia caballeresca para rendirse al espíritu de la burguesía hedonista), es la transgresión por excelencia mediante la cual se desbordan los sentidos y el flujo de libido. De tal forma es como ello ha quedado estampado para siempre en la prosa del marqués de Sade: en él vemos una nueva racionalidad subjetivista que apuesta a imponerse en el orden social objetivo, a decir verdad, la del goce ilimitado que sigue un presunto orden natural, pero que es la inversión del orden natural de la cristiandad; orden entendido ahora como el imperativo del goce desenfrenado. Sade gritará: *franceses, ¡un esfuerzo más por ser republicanos!* Grita Sade por medio de su prosa y del personaje Dolmancé:

Franceses, que nada os detenga: Europa entera, ya con una mano en la venda que cubre sus ojos, espera vuestra ayuda para arrancarla de su frente. (...) Europa espera que vosotros la libréis del cetro y del incensario al mismo tiempo. (2005, p. 165)

Destruir la Iglesia, lisa y llanamente. Suprimir el cristianismo. Ordenamiento social donde la sodomía, el yugo sexual, el aborto y el incesto son los imperativos y el inefable goce para el aspirante a ciudadano del nuevo orden moderno:

(...) el libertinaje encontró su forma política más acabada, a tal punto que marcó todo el siglo y fue una de las causas del advenimiento de la Revolución. Orgías, blasfemias, especulación económica, pasión por la prostitución, lujo, derroche y desenfreno, gusto por el látigo y la transgresión: todas estas prácticas contribuían a poner ampliamente en tela de juicio los valores de la tradición, a los que oponían el deseo de esplendores instantáneos. (Roudinesco, 2009, p. 50)

Podemos ubicar en su literatura ejemplos muy concretos de cómo el perverso se mueve en relación con la ley y la transgresión. Sade se trató, simplemente, de un pobre hombre. Su escritura no es más que un acto repetitivo, la compulsión repetitiva de un mundo imaginario alienado y atravesado por el goce desenfrenado. A través de él, de la pobreza esencial de sus constructos pornográficos (los cuales, lejos de ser un acto de libertad son expresión de una forzada alienación), se rezuma el espíritu de una nueva época. Dice Sade una vez más por boca del hedonista  y perverso personaje Dolmancé:

Dadme vuestro culo, señora (...) uno de mis mayores placeres es blasfemar a Dios cuando la tengo rígida. Me parece entonces que mi espíritu, mil veces más excitado aun, aborrece y desprecia con mayor intensidad esa repugnante quimera [se refiere a Dios Padre]. Quisiera encontrar el modo o las mejores invectivas para ultrajarlo más; cuando mis malditas reflexiones me llevan a la convicción de la nulidad de ese repulsivo objeto de mi odio, me excito (...) (2005, p. 88)

Aquí surge de un modo rezumado la transgresión al signo princeps de la Ley en nuestra cultura occidental y cristiana: Dios Padre. Pretendida nulidad quimérica renegada de un signo instalado y presente, una ausencia que al ser renegada deviene presencia y objeto velado de odio que desata un goce en ascenso, donde Eros y Tánatos se conjuran y conjugan en un desvarío lascivo. Sade incluso insta a los republicanos a volver, a retornar a los dioses del paganismo. (2005, p. 169)

Todo esto no posee como causa la somera licenciosa imaginación de un escritor acomodado de cual nobleza decadente, sino que Sade mismo como sujeto es producto del ateísmo libertino de su época rezumado a través de una hedionda aristocracia francesa: su propio padre fue un desenfrenado sodomita que practicaba toda clase de excesos con jovencitos. El marqués fue educado, posteriormente a sus primeros años, por el conde de Charolais, un sádico sediento de sangre que frente al joven gozaba asesinando a sus propios empleados en cacerías organizadas, violencias y excesos que no tardarían en ser asimilados mediante identificación por el pequeño Sade, quien a la tierna edad de 5 años ya destacaba por la crueldad hacia los otros niños.  Su tío, Paul Aldonse, era un ilustrado y aficionado a la flagelación y a la pornografía *in vivo* hacia

dos concubinas en sus aposentos nobiliarios, madre e hija, esclavas domésticas sexuales de quienes se servía a voluntad frente a su sobrino, a quien iniciaría luego en turbulentas prácticas. De joven, el marqués desarrollaría gustos excéntricos y concupiscentes propios de esta aristocracia libertina, como ser las "vacaciones de verano" rodeado de jovencitas, e incluso amantes de su propio padre, quienes, después de propiciarle baños de almendras, se disponían a masturbarle en conjunto como fieles vasallos sexuales. Pero sus gustos no se detienen allí: la perversión sadeana, como es de esperar, alcanzaría los senderos anti-cristianos y blasfemos que nos recuerdan a Heliogábalo. Sirviéndose de jovencitas de baja extracción social, dispondría rituales orgiásticos anticristianos y satanistas, donde en un clima de misa negra se eyaculaba dentro del sagrado cáliz para luego beber el esperma, la introducción de hostias en el ano de las menores, la flagelación candente o la masturbación y contacto genital con los sacros crucifijos. (Roudinesco, 2009, pp. 63 ss.)

La revolución francesa, en su fase jacobina abolió el crimen de sodomía, liberalizando prácticas. (Roudinesco, 2009, p. 74) La propia revolución se basó en la consecución de todo tipo de excesos, en un enorme resentimiento que apelaba a todo el espectro de las perversiones de las clases bajas hacia las clases altas, entre ellos la sodomía como violencia extrema: en la rebelión del pueblo contra la decadente aristocracia, hubo mansiones copadas y saqueadas, sus doncellas ultrajadas y violadas, niños y niñas sodomizados, sacerdotes sometidos a empalamiento y luego degollados, macabros rituales donde se vertía la sangre de los nobles en copas para ser bebida por los rabiosos plebeyos. Tales excesos, donde se incursionaba incluso a la orgía de sangre y hasta el canibalismo, nos recuerdan a Heliogábalo como prototipo sumo de toda perversión. Es que el jacobinismo, una vez transformado en política pública por medio de la conquista del Estado, transforma, hace de todo el pueblo *un gran Heliogábalo*, un gólem sangriento en cuya frente se escribieron tres palabras: liberté, egalité, fraternité. El Terror de masas es el signo de la absoluta negación práctica de dicha fórmula: nunca antes hubo entre las gentes de Francia menos fraternidad, menos igualdad y menos libertad que con Robespierre y sus jacobinos rabiosos quienes libaron sistemáticamente en la sangre de su pueblo, de su propia gente. Y en dicho papel, en la precipitación de la enorme crisis social y de la decadencia, la mujer tuvo un rol muy importante, no tanto por participación "directa" en el poder político, sino por sus ardides pergeñados en la antesala y recámaras de los personajes masculinos que normalmente se dice que hacen la historia. Dice la mismísima Simone de Beauvoir:

> [las mujeres] intervienen más activamente que nunca en la vida política: sucesivamente, madame de Prie, madame de Mailly, madame de Châteauneuf, madame de Pompadour, madame Du Barry gobiernan a Luis XV; apenas hay ministro que no tenga su Egeria; entonces es cuando Montesquieu estima que en Francia todo se hace por las mujeres, que constituyen, dice él, "un nuevo Estado dentro del Estado"; y Collé escribe en vísperas de 1789: 'Se han impuesto de tal modo a los franceses, los han subyugado de tal manera, que estos sólo piensan y sienten a través de ellas'. Al lado de las mujeres de la buena sociedad hay también actrices y mujeres galantes que gozan de vasto renombre: Sophie Arnould, Julie Talma, Adrienne Lecouvreur. (2011, p. 94) (El subrayado es nuestro)

Un nuevo Estado dentro del Estado… Pero no todas quedaron posicionadas de esta manera. Algunas estuvieron del lado de los que cuelgan, y otras entre los colgados. Caso emblemático fue el de María Teresa Luisa de Saboya, Princesa de Lamballe. Estando débil en el calabozo, capturada por las fuerzas plebeyas, apenas podía atinar movimiento alguno. Estaba encarcelada y a medio vestir. Inclinándose sobre ella, y susurrándole vulgarmente al oído, un soldado le ordenó que se levantase. Se vistió y salió camino a un tribunal de excepción (todo era de excepción en aquel momento), sostenida de los brazos del soldado. Ante la presencia del tribunal se le exigieron tres cosas: *"jurad ser fiel a la libertad, la igualdad y el odio contra el rey*". Fiel a sus principios de mujer aristocrática, sólo juró por las dos primeras, mas no por la tercera: *"juraré de buen grado por las dos primeras cosas, la última no la puedo jurar; pues mi corazón contradice a semejante juramento"*. -*"Grita ¡Viva la Nación!"*, le ordenaron. Pero cuando se abrió una puerta, y vio los cadáveres de personas pertenecientes a su clase social, lo que gritó fue: *"¡Dios mío, estoy perdida!"*. Un segundo después ya había recibido un golpe en la cabeza que le bañó el rostro de sangre. La remataron en el piso con picas y sables. Desnudaron su cuerpo, lo mutilaron en pedacitos con pasión, y puede que hasta con lujuria. Uno de los que estaban ahí le arrancó el corazón y se lo comió, y lo denominó *su plato más goloso*. A su cabeza, estos hombres –sedientos de venganza y repletos de parricidio contra el Poder Soberano- la colocaron en la mesa de una taberna, mientras brindaban (e imaginemos que con vino barato) por su muerte. Después, la clavaron en el extremo de una pica, y la exhibieron por las calles de París (como se hacía en muchos casos), llegando a las inmediaciones de las casas donde vivía la nobleza. Cuentan que el rostro deshecho por la violencia pergeñada contrastaba con sus hermosísimos cabellos rubios, y lo que alguna vez había sido su magnífica belleza, ennoblecía a la misma muerte aún en tales condiciones. (von Weiß, 1931, pp. 556-558)

El rey Luis y María Antonieta fueron acusados por el pueblo llano de incurrir en las más escandalosas perversiones (incesto, asesinato), al mismo tiempo que ese mismo pueblo –subyugado por demás a urgencias materiales- eclosionaba en una cadena sucesiva de *acting outs* perversos. De este modo, toda la caterva de las perversiones –en tiempos de jacobina revolución- emerge en el campo social como el inconsciente colectivo de las desventuradas clases plebeyas, empuñadas como arma de destrucción en contra de las odiadas clases altas y de la Iglesia. Lejos de ser la lucha entre amo y esclavo una mera lucha de consciencias –como postuló Hegel-, se trata del enhestamiento de la denigración perversa que posee como único límite la denigración y finalmente la destrucción del otro.

Al goce perverso debemos pensarlo en relación con la pulsión de muerte. Retomamos aquella hipótesis de Gilbert Simondon (ver capítulos anteriores), en donde la pulsión de muerte es entendida, no como el simple par antitético de la pulsión de vida, sino como el límite dinámico en el ejercicio de la propia pulsión de vida. La estructura perversa potencia al máximo la expresión de lo destructivo con el otro y con uno

mismo. La perversión es patológica, y puede ser implantada como perversión de masas a través de la política.

En la obra de Sade podemos ver un desenlace desagradable, donde el goce conlleva a la extrema humillación. Recordemos cómo culmina la madre de Eugenia (la señora de Mistival) en la citada novela del marqués La filosofía en el tocador: conjurada en complicidad con su hija y marido a un trágico cubículo, para ser torturada con agujas por su propia hija mientras es vilipendiada sexualmente, masturbada, herida con mechas de azufre y con los labios de su vagina y su ano cocidos con hilo y aguja. En cambio, en el caso del caníbal de Rotenburg, así como en la escritura de Apollinaire, vemos el goce llevado in toto al límite de la vida con la muerte, implicando la aniquilación del otro.

Si hablamos de literatura una vez más, podemos citar la novela *Las once mil vergas*, donde el hedonista y perverso aristócrata rumano Mony Vibescu -sujeto promiscuo, por momentos pansexual- protagoniza escenas de ingentes excesos carnales que implican transgredir la vida misma del otro. Todo comienza con la extrema voluptuosidad de la carne, para ascender en una avasallante espiral de goce que culminará en la aniquilación del otro:

> Pronto la agitación de los tres personajes fue extrema, su respiración se volvió jadeante. Alexine acabó tres veces, luego le tocó a Culculine que descendió al punto para ir a mordisquear los testículos de Mony. Alexine se puso a gritar como una condenada y se retorció como una serpiente cuando Mony le soltó en el vientre su leche rumana. Culculine lo arrancó enseguida del agujero y su boca fue a ocupar el lugar de la pija para beber a lengüetadas el esperma que fluía a grandes borbotones. (2003, p. 99).

Agrega después Apollinaire:

> Un poco antes del goce, introdujo su mano en la vulva aún tibia y haciendo entrar en ella todo su brazo, se puso a sacar las tripas de la desdichada doncella. En el momento del goce había sacado ya dos metros de entrañas con las que se había envuelto la cintura a modo de salvavidas. (2003, p. 124).

A aquel que crea que esto sólo puede darse en la imaginación literaria, podemos mencionarle algún caso clínico de perversos reales, como el emblemático caso del "señor M" constatado por Michel de M'uzan. El señor M es un "masoquista atípico", el cual nos sorprende profundamente por el delgado espesor que separa su goce del continuo riesgo de perder la vida cuando se somete a prácticas con otros hombres. En su cuerpo, cubierto de tatuajes, podían leerse enunciados como éstos dirigidos a sus hombres torturadores: *“Soy una puta: sírvanse de mí como de una hembra, gozarán bien”*, *“soy una puerca: denme por el culo”*, *“soy un retrete vivo”*, *“no soy ni varón ni mujer, sino una puerca, una puta, una carne de placer”*. Además de la ingesta diaria de orina y excremento de otros hombres durante años, el señor M se hacía anatematizar y torturar con aparatos y plomo fundido derramado en pequeñas cantidades sobre su cuerpo, fruto de lo cual perdió parte de su rostro, tetillas, y su ombligo parecía lisa y

llanamente un cráter. Otras extrañas prácticas a las que era sometido era el soportar agujas de fonógrafo en sus testículos, o ser atravesado en la piel por púas y hierros al rojo vivo mientras era sodomizado analmente. Se sometía a dilataciones anales con diversos artefactos para que su ano, al alargarse, se parezca a una vagina. Como si esto fuera poco dice M'uzan: *"un anillo de acero, de varios centímetros de diámetro, había sido colocado de manera fija en la extremidad de la verga, después de haber hecho del prepucio una especie de cojín lleno de parafina. En el cuerpo del pene habían clavado una aguja imantada; era, si me atrevo a decir -comenta de M'uzan- un rasgo de humor negro, pues el pene, en una demostración de su potencia, tenía el poder de desviar la aguja de la brújula."* (Salud y Psicología, 2011) (Peskin, 2012, Psicoanálisis)

Sorprende que el señor M haya sobrevivo -a duras penas- a tales prácticas perversas. Aquí, como ha dicho alguna vez el ensayista y pensador del erotismo George Bataille, la vida alcanza su más alto grado de intensidad en una monstruosa negación de su propio principio vital. Esa es la paradoja del goce llevada a su extremo absoluto (2010, p. 186). O, en términos cibernetistas, al límite dinámico de su ejercicio. La estructura perversa, finalmente, no posee filtros.

Pero si la perversión posee su estructura propia, vinculada a ciertos rasgos de la naturaleza humana, la destrucción no es su única expresión. En la cultura, la perversión posee ciertas "sublimaciones eidéticas", que disfrazadas de bienintencionadas ideas, van cooptando el orden social. Somos de la idea de que la modernidad capitalista y su compatibilidad con el acto perverso en tanto motor de la historia son una única cosa: el capitalismo es perversión; el capitalismo, su *acting* esencial es la transgresión de los límites del otro para conminar a ese otro al sometimiento, e incluso la aniquilación. Desde luego, en la historia humana siempre hubo transgresiones y explotaciones perentorias y sumarias, pero el capitalismo, a diferencia de otros tiempos y lugares, y a diferencia de otros modos de producción si se quiere, las institucionaliza en el corazón de un sistema en tanto acto legítimo. Las sociedades basadas en el despotismo agrario (estudiadas por Karl Wittfogel) ejercían el poder de una voluntad y un terror absolutos sobre la vida de los otros por parte del déspota. El capitalismo transforma en déspota, desmonopoliza el despotismo para trasladar el ejercicio de una voluntad instrumental sobre los otros por parte de los dueños del capital, e incluso más allá.

Nosotros somos de la idea de que existe una relación intrínseca y de retroalimentación mutua entre los rasgos psicológicos que hacen al sujeto de la modernidad capitalista y los rasgos más esenciales del acto perverso: la transgresión perpetua, progresiva, cuyo único horizonte es el no-límite. El capitalismo es la legitimación e institucionalización histórica de la transgresión como acto de usura y explotación dentro de una racionalidad materialista y de una inmanencia negadora de los valores que alguna vez supo enhestar la cristiandad. El capitalismo es, en esencia, un gran *coming out* perverso en la historia de toda una civilización humana sometida ahora a una

*Enthumanisierung*, a una auténtica deshumanización. La modernidad capitalista potencia al máximo los elementos inherentemente destructivos propios de la naturaleza humana.

También la familia en tanto institución primordial ha sido el blanco de la racionalidad modernista. El capitalismo somete al grupo familiar a diversos mecanismos de control para hacerla funcional a su racionalidad, sí, y precisamente, allí donde el capitalismo salió de su fase de trabajo y ahorro pequeño-burgués (todo lo estudiado por Max Weber) para pasar a un capitalismo posindustrial, allí investirá a la familia, no ya con exigencias disciplinarias y "puritanas", sino que la atomizará más para hacer caer sobre ella la desregulación hedonista de los goces. Esta es una de nuestras hipótesis. Mucho hablan los marxistas sobre los peligros de traer a colación la temática de la familia, de la sagrada familia, y el riesgo que ello implicaría respecto a asimilar posturas ultraconservadoras vinculadas a mitos modernos. Dicen Negri & Hardt:

> Estas caracterizaciones comunes de los fundamentalismos como retornos al mundo premoderno y tradicional, con sus valores sociales, sin embargo, oscurecen más que lo que iluminan. De hecho, las visiones fundamentalistas de un retorno al pasado se basan por lo general en ilusiones históricas. La familia nuclear heterosexual y estable, saludable y pura, enarbolada por los fundamentalistas Cristianos, por ejemplo, nunca existió en los Estados Unidos. La 'familia tradicional' que sirve como su base ideológica es apenas una mezcolanza de valores y prácticas derivadas más de programas de televisión que de algunas experiencias históricas reales dentro de la institución familiar. Es una imagen ficcional proyectada en el pasado, como Main Street U. S. A. en Disneyland, construida retrospectivamente a través del lente de los miedos y ansiedades contemporáneos. El 'retorno a la familia tradicional' de los fundamentalistas Cristianos no es únicamente un mirar hacia atrás, sino una nueva invención que es parte de un proyecto político contra el orden social contemporáneo. (2000, p. 128)

¡Cuánto se preocupan los marxistas, pues, por la saludable consciencia de los hombres! ¡Cuánto se preocupan de la sana conservación del buen sentido común de las gentes! Por un segundo hasta nos sentimos a salvo. Es evidente que dicha familia no existió en USA (no somos tan tontos), por una razón muy simple: desde los ciernes, esa nación es un proyecto modernista por excelencia. Y aun así, habría que ver si la atmósfera familiar de los granjeros de Arkansas del siglo XIX, o la de los colonos protestantes de Nueva Inglaterra no era acaso un tanto más armónica que el grupo familiar contemporáneo, flagelado por el utilitarismo de los vínculos, el compromiso líquido y la cultura de los valores *light* posmodernos, el crack y la violencia demencial de las mega urbes. Características que han llegado también hasta nosotros en este pequeño Uruguay. No obstante, a nosotros no nos interesa caer en una voluntad retrospectiva para reivindicar formas históricas premodernas. Por otro lado, el día en que los marxistas sepan crear un proyecto social y político que sea alternativa superadora real y efectiva a la modernidad capitalista, quizás aprendamos a intimidarnos un poco más con sus jactanciosas advertencias academicistas. Y desde luego: estamos en contra del orden social contemporáneo, sí, dado que este impregna con sus miserias la vida de enormes mayorías. Pero ello no nos transforma en

fundamentalistas de ningún tipo, sino que nos vuelve sujetos de una voluntad de poder superadora.

Nos interesa aquí también hablar de lo que sucede con la familia moderna y el estatuto del pensamiento de ciertos intelectuales, auténticas estrellas en las academias que iluminan la mente de miles y miles de acólitos estudiantes (como también le sucedió a quien escribe estas líneas). En este sentido, hablaremos de Foucault, pero antes un poco más sobre Sade. Sade, como buen perverso, afirmaba:

> Indagad, comparad las costumbres del universo; por todas partes veréis el incesto como algo legítimo, considerado como una ley sabia y la más indicada para cimentar los lazos familiares. En una palabra, si el amor nace de las semejanzas, ¿cabría hallar otro más perfecto que el que pueda existir entre un hermano y una hermana, entre el padre y su hija? (2005, p. 81)

En el único lugar en donde dicha ley existe, claro está, es en la mente perversa de Sade, así como en la de muchos perversos. Hemos visto que, lejos de basarse el orden humano en algo de estas características, se basa sí en la prohibición del incesto, como muy bien lo demostró científicamente el antropólogo Claude Levi-Strauss (a pesar de que el feminismo lésbico-político dice haber superado a Levi-Strauss, lo cual para ellas equivale a negarlo), y como ya lo decía Freud. La ley que Sade desea imponer atentará contra las relaciones de filiación, componente fundamental de las estructuras de parentesco, así como contra el tabú del incesto. La perversión, el *acting* perverso, entonces, apunta a hacer implosionar la familia como institución. Esta es la parte de la que los marxistas y anarquistas no gustan demasiado: al tematizarse la cuestión, ven en ello una voluntad de defender una quimera idealizada de familia, un familiarismo en palabras de Deleuze y Guattari. Nosotros no estamos hablando de determinado tipo particular de grupo familiar, propio de alguna época específica (como podría ser la familia blanca, anglosajona y protestante), sino que hablamos de grandes estructuras y regularidades que permiten que el mundo humano no se derrumbe real y simbólicamente a pedazos, lo cual es una dimensión muy diferente. Las estructuras que estudió Levi-Strauss atraviesan la familia anglosajona, pero también la criolla o la de los pueblos ágrafos. Naturalmente, en un mundo que tiende a su descomposición cultural, a la decadencia en palabras de Spengler, a esa inerte *Untergang*, la familia ha mutado en toda una serie de aberraciones, donde todo tipo de malestares y patologías se instalan.

Si antes dijimos que es la racionalidad anglosajona aquella que se ha impuesto por encima de otras, es porque en la moderna tradición inglesa de pensamiento no solo hallamos aquellos postulados que legitiman un cierto orden económico global, así como de la usura del avanzado capitalismo industrial, sino al hedonismo como criterio último de las acciones del hombre. Decía Sade sobre esto, intuyendo la más pura esencia de la racionalidad modernista:

> ¡Oh, jóvenes voluptuosas, entregadnos vuestro cuerpo todo lo que podáis! Follad, divertíos, esto es lo esencial; pero huid afanosamente del amor. Sólo tiene de bueno lo físico (...) Os lo repito: divertíos, pero sin amar en absoluto. No os preocupéis por amar: acabaréis cansadas de lamentos, suspiros, miradas, esquelas amorosas; es vuestro deber follar, multiplicar y cambiar el objeto del placer, oponerse firmemente a que sólo sea uno el que os cautive (...) (2005, p. 149)

Los discursos sobre liberación sexual –planteamos nosotros- serán el progresivo paroxismo que se basa en la función de la representación subjetiva y utilitarista con el otro, en la proyección rectilínea del tiempo y de una aspiración a los placeres y goces desregulados. Mundo fáustico de los goces. A un mundo fáustico le corresponde una subjetividad fáustica, aquella que avanza por el avance mismo, escapando hacia adelante, dejando tras de sí la estela de las ruinas de la negación dialéctica respecto a los parámetros previos conocidos. Eso que llamamos sexualidad era el último gran bastión a ser conquistado al servicio del mundo fáustico. Adorno y Horkheimer ya se dieron cuenta de que este mundo occidental y liberal cada vez permite menos la capacidad de sublimación del sujeto; la industria cultural no sublima, reprime. La producción en serie de lo sexual genera de forma automática su represión. (2007, p. 153) Se trata de otra paradoja. Es que, ¿cómo podría sublimar el sujeto si el hedonismo viene ya dado como un imperativo...? Zizek no descubrió algo nuevo.

Si decimos que ha triunfado la racionalidad anglosajona es porque la búsqueda de placer se ha transformado en el único criterio a ser tomado en cuenta. Así era ya para Jeremy Bentham en el siglo XIX, como también para una élite de pensadores burgueses adscriptos al liberalismo moderno. Así es hoy para las masas, las minorías organizadas, incluso distintas disciplinas. Piénsese por ejemplo en la sexología contemporánea: háblese de placer en el ejercicio de una práctica sexual, y dicha disciplina ya no tendrá nada que acotar, excepto formas de asegurarla y potenciarla: todo lo que da placer –y que sea consensuado con el otro- simplemente es cien por cien adecuado. Una prostituta que les practica la lluvia dorada o la masturbación letal a sus clientes puede promocionarse a sí misma en la TV minutos antes de que en el próximo bloque se entreviste a un par de senadores de la República para discutir la situación de la educación pública.

Se trata de una tendencia histórica, observable incluso en la cultura mediática. Y a una racionalidad utilitarista en el ejercicio del goce, le corresponde, como es de esperar, un ethos utilitarista: el derecho del otro a ejercer lo mismo para con uno. Ese mundo, mundo propio de un ethos desencantado y desacralizado, es un mundo donde las virtudes no tienen cabida. Ya vemos lo que sucede en un mundo que cada vez es más liberal: el progresivo desencanto, la avanzada de la soledad, la existencia donde el otro es un blanco instrumental de vínculos *light* y descomprometidos, existencia sin compromisos, donde el otro no es un auténtico „*Mitsein*", un ser-con. No hay propuesta ni afirmación de integrar la sexualidad humana a un proyecto de fecundidad existencial, tan solo vemos al otro y al *self* aparecer intermitentemente en el umbral

de las excitaciones y el frívolo intercambio de orgasmos. Ante esta realidad, los ministerios de salud simplemente optan por el reparto masivo de preservativos.

Y precisamente, deseamos poner el ejemplo de Michel Foucault, mejor dicho de su pensamiento, en tanto caso funcional a dicha racionalidad. Como decíamos más arriba, se trata de un intelectual estrella, con el cual decenas de miles de estudiantes se forman cada año en el mundo, desde USA a Japón, desde Japón a la India, y desde Suecia a Argentina. Foucault era partidario de abolir la edad mínima de consentimiento para mantener relaciones sexuales con menores de edad, a decir verdad:

> Foucault y Hocquenghem [escritor francés] propusieron, también, que se liberalizaran sustancialmente las leyes que regulan la actividad sexual entre adultos y menores. En realidad, los dos hombres argumentaron, en principio, contra la imposición, por ley, de cualquier edad límite de consentimiento. 'Nadie firma un contrato antes de hacer el amor', dijo Hocquenghem durante un programa de radio (junto a Foucault) en 1978. 'Por cierto', manifestó Foucault, 'es muy difícil establecer barreras', particularmente porque 'puede suceder que sea el menor, con su propia sexualidad, el que desee al adulto'. Durante otra conversación pública en esos mismos meses, Foucault llegó aún más lejos e insinuó que podría tener sentido la completa abolición de las sanciones criminales que regulan la actividad sexual, incluso las que castigan la violación. 'Creo que, en principio, se podría decir', explicó, 'que en ninguna circunstancia debería someterse la sexualidad a algún tipo de legislación... Cuando uno castiga la violación debería castigar la violencia y nada más. Y decir que sólo es un acto de agresión: que no hay diferencia, en principio, entre introducir un dedo en la cara de alguien o el pene en sus genitales'. (Miller, 1995, pp. 346-347) (El subrayado es nuestro)

Pedimos al lector sumaria atención a lo expresado por Foucault, tal como lo revela el biógrafo James Miller.[55] Claramente, aquí el único criterio a seguir es aquel triunfante y propio de la racionalidad anglosajona hegemónica, aquel que señalábamos ya propuesto por Bentham. De hecho, en varias ocasiones Foucault expresó que la modernidad burguesa, en tanto época que supo crear dispositivos e instituciones positivas (efectivas) de poder, le debía mucho más a Bentham que a Kant. No se equivocaba. Huelga decir que lo dicho por Foucault, en términos prácticos, nos parece nefasto. Este es un aspecto poco difundido de Foucault. Nos preguntamos qué sucedería con la reputación de tan afamado intelectual si ello fuera más difundido en las academias, mostrando la más pura faceta nihilista, oscura y perversa a la que conduce el pensamiento del francés cuando se lo saca de los libros para aplicarlo en lo social. El papel resiste cualquier dislate, pero habría que ver cuántos foucaultianos resisten al propio Foucault. Se trata de un pensamiento totalmente funcional al sistema del nuevo consenso liberal. Aquellos inspirados en la prosa foucaultiana creen hallar allí insumos para una liberación. No se dan cuenta de que ellos mismos son la

[55] De los diversos biógrafos de Foucault –James Miller, Didier Eribon, David Macey-, creemos que Miller es el que logra la biografía más interesante, precisamente por permitirnos conocer estos aspectos "políticamente incorrectos" del filósofo francés. En cuanto a Halperin, no lo considero un biógrafo, sino tan sólo un hacedor de *hagiografía foucaultiana* al servicio de intereses ideológicos de inefables minorías.

corriente ya prevista y conducida por la reconversión de las izquierdas y del nuevo consenso liberal postsoviético. La mesa ya estaba tendida cuando los comensales del liberacionismo intuyeron que debían liberarse, sólo faltaba servir la mesa.

La lógica que Foucault defendió se inscribe plenamente dentro de las defendidas por una organización como NAMBLA. ¿Qué es NAMBLA? Se trata de la sigla para la *North American Man/Boy Love Association* (Asociación Norteamericana para el Amor entre Hombres y Niños), organización fundada por ciertos sectores de las minorías organizadas en USA cuya lucha fue la abolición de una edad de consentimiento para obtener placer sexual con menores de edad. Se trata de activismo homosexualista y pedófilo, y precisamente alguien como Foucault no solo presenta similitudes con la lógica de estas organizaciones, sino que además se proclamaba a favor de la misma, al menos según ciertas fuentes. (Baldwin, 2009)

NAMBLA fue objeto de una operación de inteligencia y encubrimiento por el FBI desde fines de los 80, quien designó al agente Bob Hamer en la tarea de infiltración y desmantelamiento de esta auténtica organización de perversos homosexualistas y pedófilos. Bob Hamer se trata de un ex agente brillante y habilidoso, el cual ha dejado narrada su experiencia de infiltración en su libro '*The last undercover*…' (2008). En este se nos revelan todas las características de NAMBLA: Hamer, para poder efectuar la operación de encubrimiento, se hace pasar por un pedófilo deseoso de conocer el interior de la organización, su dinámica, así como sus líderes y voceros. De a poco, va conociendo a algunos de ellos, quienes le arriman material pornográfico ilegal. Los miembros de NAMBLA, en palabras de Hamer, eran auténticos *sexual predators*. (2008, p. 30) La organización se movía a lo largo de distintas ciudades de USA, como ser New York, Los Angeles y Miami. Estaban por todo el país. En sus reuniones secretas, se iban revelando de a poco sus propósitos: la lucha por abolir la edad mínima de consentimiento. (2008, pp. 40-41) La propuesta no era siquiera bajar a edad ya existente, sino directamente abolir toda edad de referencia, que no hubiera edad. Los voceros de NAMBLA definían la organización como un movimiento de liberación en contra de las inequidades del sistema, y su lógica, según ellos mismos, es comparable a la de cualquier otro movimiento de liberación de las minorías, como ser el propio movimiento homosexual en general. Los miembros planteaban que cualquier movimiento de liberación posee tres etapas progresivas: una primera etapa en donde el movimiento es percibido como algo ridículo o condenable por parte de la sociedad. Una segunda etapa, en donde se van ganando cuotas mediáticas a través del ejercicio de la oposición hacia el sistema y la mentalidad dominantes, y una tercera, en donde se instala finalmente la aceptación. (2008, p. 58) Todo ello debe ser cumplido gradualmente en aras de un *new awakening*, de un nuevo despertar de la consciencia social. Claramente, nosotros hemos demostrado que en el caso del Putsch a la APA, esto ocurrió así, y los miembros de NAMBLA lo sabían a la perfección.

Uno de sus miembros, "Joe", decía cosas como ésta: *' I'm a boy lover... it's a universal impulse, the impulse to love the young is not immoral. It's an impulse to nurture, not something I'm ashamed of.'* (2008, p. 57) *("Soy un amante de los niños, es un impulso universal; el impulso de amar a los menores no es inmoral. Es un impulso para educar, y no algo de lo que esté avergonzado"*). Aberrante, monstruoso. Simplemente perverso. NAMBLA fue bienvenida por la comunidad gay de USA desde un comienzo, incluso llegó a formar parte de ILGA, la International Lesbian and Gay Association. (2008, pp. 89-90) De ese modo, conformó parte de la facción radical del movimiento gay. Aquellos que alegan que NAMBLA es una organización outsider que nada tiene que ver con la generalidad de la comunidad y sus nobles luchas no pueden esconder el hecho de que NAMBLA fue aceptada en su momento por ILGA, según nos lo confirma el propio ex agente Hamer del FBI. Fue expulsada recién en los años 90, por presiones del gobierno de Bill Clinton. Posteriormente fue desmantelada por el FBI. Se supone que al día de hoy NAMBLA ya no está activa, aunque nos preguntamos (sin poder demostrar nada) si acaso habrá tenido incidencia en la última tentativa de las élites de la APA en despsiquiatrizar solapadamente la pedofilia en 2013. Es una pregunta abierta la que dejamos planteada.

Hemos visto (capítulo anterior) que la APA estuvo recientemente a punto de despsiquiatrizar la pedofilia. Si bien no tenemos modo de probarlo, pensamos que no es descabellado preguntarnos si acaso las ideas de NAMBLA y de Foucault no continúen operando en el seno más profundo de las minorías organizadas, quienes públicamente se encargan de negar cualquier vínculo histórico y político con NAMBLA, pero cuyas ideas continúan operando claramente desde las sombras. Similar a NAMBLA es la asociación neerlandesa "Martijn", la cual, liderada hoy por Marthijn Uitenboogaard, ha sido resarcida por el Tribunal de Apelaciones de Arhem (Holanda), cuyo dictamen anuló la orden judicial previa que aspiraba a disolver dicha organización. Cuando esta orden judicial se había expedido, Uitenboogaard la tildó de "ataque a la libertad de expresión". (Corder, *The Huffington Post*, 2012). Esta red (fundada en 1982 en la tolerante Holanda como una "plataforma para debatir la pedofilia"), promueve la "relación sexual consentida" entre adultos y niños, pero eso sí: *se declara en contra de cualquier forma de abuso*… no obstante, su ex presidente el señor Ad van den Berg fue condenado tres años a prisión en 2011 por posesión de material pornográfico ilegal. (*ABC*, 2013) Según este sujeto, los videos y demás materiales de pornografía infantil eran de índole científica.

Para aquellos que sigan dudando de la similitud entre el criterio de Foucault y una organización como NAMBLA (ya hemos citado al biógrafo James Miller y a Steve Baldwin), podemos ofrecerles las propias palabras de Foucault en una entrevista de 1981 publicada póstumamente, en la cual se discute acerca del triunfo social del placer sexual y sobre la reforma del sistema de leyes de nuestras sociedades, para así abrir paso a "otro tipo de relaciones" eróticas y amorosas. Y dice Foucault:

Vivimos en un mundo relacional que las instituciones han empobrecido considerablemente. La sociedad y las instituciones que constituyen su armazón han limitado la posibilidad de entablar relaciones, porque un mundo relacional rico sería en extremo complicado de manejar. Debemos pelear contra ese empobrecimiento del tejido relacional. Debemos lograr que se reconozcan relaciones de coexistencia provisoria, de adopción. (2013, p. 116)

Entonces, el entrevistador Gilles Barbedette parecería presentir la lógica del razonamiento de Foucault y pregunta:

- [adopción] ¿De niños?

- O -¿por qué no?- la de un adulto por otro. ¿Por qué no adoptaría a un amigo diez años menor que yo? ¿E incluso diez años más grande? (...) deberíamos tratar de imaginar y crear un nuevo derecho relacional que permitiera la existencia de todos los tipos posibles de relaciones, sin que instituciones relacionalmente empobrecedoras pudiesen impedirlas, bloquearlas o anularlas. (2013, p. 117)

Ese "o" de Foucault nos resulta muy tenue y genera cierta suspicacia: ¿los niños también? Al menos los menores también, según el filósofo. Y más abajo dice -hemos subrayado- que todos los tipos posibles de relaciones deberán estar permitidos como parte del logro de esa lucha a ser emprendida. Todos, y sin que sean impedidos por instituciones "empobrecedoras" del mundo relacional. Finalmente hemos visto una faceta interesante de Foucault, ese pensador de las minorías, ese nietzscheano de izquierda -rindiéndole homenaje a la expresión de Nolte-, que detrás de obras abstrusas donde proclamaba la muerte del hombre (recuérdese una obra como Las palabras y las cosas), y de una prosa de alta y anodina abstracción, fue construyendo un pensamiento nihilista y orgánico al nuevo consenso liberal posmodernista.

Si Sade quiso hacer implosionar las regularidades propias del dispositivo familiar socavando las relaciones de filiación, promoviendo el incesto como apología y presunta ley universal, Foucault ataca todas las regularidades a la vez en nombre de un mejor "mundo relacional", o mejor dicho, pretende que su pensamiento sea el nuevo aggiornamiento de un orden por venir (que ya está viniendo). Freud, en su gran escrito de fines de los años 20 sobre *El Malestar en la cultura*, había propuesto que la familia es aquello mediante lo cual toma forma la comunidad humana, fundada sobre las bases de las necesidades genitales y reproductivas, pero también del amor, de Eros. Ser capaces de renunciar y de transformar nuestras inclinaciones agresivas es condición fundamental para el pacto y la concordia social. (1930, Vol. 21, pp. 99 ss.) En este sentido, la familia es la célula germinal de la cultura -dice Freud-, aquel seno donde el individuo aprende a renunciar en gran medida a sus pulsiones destructivas para desarrollar capacidades de sublimación. Un orden como el nuestro, donde el gozo hedonista es un imperativo del sistema, es un orden que atenta contra el desarrollo de la capacidad de sublimación, y esto es muy peligroso. Hoy vemos la proliferación de trastornos límite de la personalidad en sujetos de escasos recursos de simbolización psíquica, así como de una delicada homeostasis psíquica. No sólo eso, sino que como hemos visto se promueven premisas a ser instituidas y legitimadas que atacan a esa

célula germinal de la cultura que es la familia por los cuatro costados. La familia contemporánea hace agua por sus cuatro costados. Aquellos que simplemente se esfuerzan en ver en esto una mera mutación sociológica de la conformación del grupo familiar no están atendiendo toda la dimensión del asunto. A los escépticos de todas las horas podríamos mencionarles un caso muy reciente: el del juez australiano Garry Neilson. Este juez sorprendió a la opinión pública, pero a nosotros no tanto: afirma que puede llegar la hora en que debamos considerar al incesto y la pedofilia como prácticas "aceptables" dado que aquello que es taboo, en última instancia, está definido por el consenso. Neilson afirma que si las relaciones homosexuales hoy son aceptadas debido a que el consenso cultural cambió, bien que podríamos emprender los cambios homólogos concernientes al incesto y la pedofilia. Quizás –afirma- un jurado no debería ver tan mal que un hermano tenga sexo con su hermana si ésta está biológicamente preparada y "sin pareja": *'a jury might find nothing untoward in the advance of a brother towards his sister once she had sexually matured, had sexual relationships with other men and was now 'available,' not having* [a] *sexual partner'*, y en caso de quedar embarazada, después de todo existe acceso fácil al aborto para quitarnos ese escollo de encima. (*Russia Today News*, 2014) La prole entre parientes es más propensa a las anormalidades cromosómicas, y ese es el único motivo "objetivo", sostiene Neilson, para no desear el incesto, pero ello puede ser fácilmente evitado con anticoncepción y/o interrupción voluntaria del embarazo. (Molloy, 2014, *The independent*) La opinión pública aún se escandaliza frente a estas cosas, como sucedió en Australia con Neilson, pero sin embargo: ¿puede que llegue el día en que cada vez lo haga menos…? Después de todo, como ya hemos mostrado, existe toda una tendencia de escritores, filósofos, jueces y hasta profesionales de la salud mental que no lo hacen y que luchan políticamente para la instauración de un nuevo orden. Nuestro tiempo posee, al parecer, dificultades en el siguiente aspecto: la cuestión de los límites. ¿Dónde están los límites en este caso? ¿En función de qué criterios se establecen? ¿Existe siquiera voluntad de delinear límites? La cultura posmodernista no es amiga de los límites, claramente, sino del no-límite. No creemos una mera casualidad o contingencia accidental el hecho de que hoy, claramente, el legado de las izquierdas históricas es asimilado y potenciado de pleno por el nuevo consenso liberal mundial capitalista. El socialismo real (el cual nunca fue una verdadera alternativa a las miserias del capitalismo liberal) fue un rotundo fracaso, y en su lugar, la única izquierda que no ha quedado vaciada ideológicamente ha resultado ser la izquierda cultural academicista y activista de corte liberal, la cual suscribe al liberalismo en última instancia desde luego, y no sólo eso, sino que es funcional al mismo.

## Cáp 20) El patriarca mutilado: *the women are comin'!*

*"No nos dejaremos extraviar por las objeciones de las feministas,*

*que quieren imponernos una total igualación*

*e idéntica apreciación de ambos sexos".*

Sigmund Freud (Vol. 19. p. 276)

*"La única forma de describirme durante mis años de juventud*

*en Estados Unidos es como una lesbiana de bar*

*que se pasaba el día leyendo a Hegel y la noche*

*en un bar gay que ocasionalmente se convertía en bar 'drag' ".*

Judith Butler (2010, p. 301)

En el feminismo moderno en ciernes que emergió con la Ilustración europea, con una figura como Mary Wollstonecraft, podemos observar que el planteo consistía en reivindicar los derechos de la mujer en tanto esta también es, después de todo, persona y criatura racional al igual que el hombre. La propia Wollstonecraft defendía el derecho de la mujer a ser buena madre dedicada a sus hijos y a su familia, incluso a asistir a sus vecinos con espíritu de hospitalidad y caridad, además de la conocida importancia del sufragio, el derecho al trabajo y los derechos a una buena y digna maternidad. (Le Gates, 1996, pp. 100-143) Estas ideas y luchas por una situación más justa de la mujer es lo que algunas han llamado primera ola de feminismo, corriente que abrevó en las ideas de la Ilustración europea del siglo XVIII. Hasta aquí nos parece una lucha desde luego loable la del feminismo, y la compartimos por completo. Más aún: sigue estando vigente, dado que en un gran número de países, la lucha por un salario equiparado al del hombre (como en el nuestro), o los derechos a una saludable maternidad son todavía ítems no consolidados del todo, entre otros.

Este tipo de feminismo, más que hablar de "género" hablaba de derechos (en su versión liberal y reformista), y más tarde hablará de injusticia entre clases sociales y hasta de lucha de clases en su vertiente influida por el marxismo clásico del siglo XIX. En dicho siglo tendremos a las ideas feministas ilustradas que se enuncian en obras como las del poeta y dramaturgo noruego Henrik Ibsen, con su famosa obra teatral *Casa de Muñecas* o su *Hedda Gabler*, donde vemos a la mujer que se emancipa del aburrimiento doméstico y de su frívolo esposo, o aquella que simplemente anhela autonomía. Tendremos también al gran filósofo británico John Stuart Mill. Mill es de los grandes padres del liberalismo anglosajón. A pesar de que nosotros no comulgamos con el liberalismo en su versión utilitarista, reconocemos en Mill a una

brillante figura, un insigne intelecto al cual no se le debe desconocer. El de Mill, si se quiere, es un liberalismo intelectualmente de altura. Una de sus obras, precisamente *El sometimiento de las mujeres* es todo un clásico, y hay que decir que muy lúcido para su tiempo. Es que Mill fue un progresista adelantado, además de un niño intelectualmente superdotado educado en las mejores condiciones materiales y espirituales de la alta clase social británica del siglo XIX. Esta obra está escrita pasando apenas la segunda mitad del siglo XIX, en plena época victoriana, tiempo en el que, al decir de la historiadora Judith Flanders, se produjo la más notoria separación conocida en el mundo occidental entre la esfera pública y la privada, entre el *work and trade* -actividad de hombres- y la home life and domesticity -dominio y mundo éste último de la mujer-. El mundo victoriano tuvo sus ideales exigentes: un mundo en el que la mujer debía ser la fiel consorte del hombre, recatada, dedicada y bondadosa con el mismo. También las tuvo para con el hombre: el peso del ideal del éxito y de la gallardía burguesa, o los inefables sufrimientos de la clase obrera en un mundo aún carente de leyes de seguridad social y de Welfare State para los proletarios. (2006, pp. 5 ss.) Pero también tuvo sus inmensas hermosuras: la calidez y ambrosía del decoroso y buen hogar cristiano, transformado en la proyección interior de una imagen anhelada de sociedad, un microcosmos del tipo de sociedad idealizada, así como la fina y exquisita estética del propio hogar victoriano, con sus lujos, comodidades y espacios íntimos, de amplias salas, comedores, innumerables vestíbulos y *reception rooms*, que reflejaban un nuevo tipo de subjetividad social y humana en una urbe como Londres, con sus misteriosas calles y luces a gas. Charles Dickens sería el gran escritor que retrataría las luces y sombras del mundo victoriano, con su bella y a la vez triste novela *Hard Times*.

Inglaterra, en los tiempos de Mill y de Dickens, era el lugar del mundo en donde más individuados y separados estaban los cuerpos humanos en su distribución y organización espacial hogareña de las clases medias y altas, debido a las características arquitectónicas, precisamente, del hogar victoriano. (Flanders, 2006, p. 21) Naturalmente, ello también debe haber tenido -creemos- un correlato psicológico, principalmente en el desarrollo de la mujer y del niño, figuras por excelencia del hogar. También incluso en el hombre. Por ejemplo, en el hogar victoriano, a pesar de compartir los esposos un lecho y habitación en común, el marido tenía su propio *dressing room*, un cuarto separado para vestirse y desvestirse y no ser visto por la mujer. (Flanders, 2006, p. 38)

Entonces, Mill se movía en aquel mundo. Ya podemos encontrar en el pensamiento de Stuart Mill una suerte de crítica a eso que hoy el feminismo llamaría *patriarcado*: Mill ataca la cultura moral de la civilización occidental de su tiempo, preguntándose si acaso existe alguna deliberación colectiva que ha decidido que las mujeres, por ejemplo, no participen en los asuntos políticos públicos, y responde que dicha desigualdad de naturaleza participativa no tiene otra explicación que la ley del más fuerte. (2005, p. 80) Y agrega: *"las leyes y los sistemas políticos siempre empiezan por reconocer las relaciones ya existentes que se encuentran entre los individuos"*. (2005, p.

78) Es decir, al parecer, los sistemas jurídicos, al menos en principio, tienden marcadamente a legitimar y racionalizar una moral ya preexistente en una comunidad, con todas sus premisas y usos sociales tácitos. Denuncia la cultura doméstica como una "auténtica tiranía", en la cual, en muchos países, los hombres que se casan con sus mujeres son poco más que *bestias* que practican la violencia, siendo el matrimonio el recurso legal para conseguirse una esclava y una víctima por consentimiento. (2005, pp. 131 ss.) Incluso los hombres más refinados y civilizados de Inglaterra, lo que desean -dice- en el fondo es que su mujer no sólo les obedezca, sino ser dueños de sus sentimientos: no una esclava forzada, sino una esclava voluntaria. (2005, pp. 95-96) En el altar, lo que la mujer hace no es otra cosa que jurar obediencia perpetua. La familia, entonces, es una *escuela del despotismo* para la dominación y el yugo, opina Mill. (2005, p. 148)

Mill -como buen liberal- se ufana de que el mundo moderno (el cual para él no se extiende mucho más allá de Inglaterra) ha roto con la premisa de que las costumbres deban estar reguladas por la tradición y la sabiduría de los ancestros, para dejarlo todo en manos del individuo y su deseo subjetivo. Y dice Mill que ello prueba de que las cosas funcionan mucho mejor: toda reglamentación por la autoridad es dañina, salvo la dirigida a proteger los derechos de los demás. He ahí el corazón del pensamiento liberal, el cual posee su plena aplicación también a la situación de la mujer: *"(...) no estamos pidiendo medidas proteccionistas ni aranceles a favor de las mujeres; lo único que pedimos es que se revoquen las actuales medidas proteccionistas y aranceles que favorecen a los hombres"*. (2005, p. 117) Bueno es mencionar el detalle de que Mill, al igual que su padre James Mill, estuvo vinculado a la política inglesa de partidos, entre otras cosas el parlamento, representando a las fuerzas liberales y masónicas. Es curioso cómo aplica una metáfora económica librecambista a la reflexión sobre los vínculos y la moral humana. Es decir (razona él), dejemos, demos rienda suelta a la mujer, pues no por ello haremos que exprese algo opuesto a su naturaleza sólo por dar rienda suelta a dicha naturaleza. Como todo liberal, razona que un sistema de leyes adecuado y una intervención mínima de la esfera jurídica pública es lo que permite, incluso en el plano moral y subjetivo, la más pura y libre expresión de la naturaleza humana, del mismo modo en que el librecambio permite la más justa expresión de las habilidades y artes de un pueblo para comerciar y desarrollarse (según los liberales). ¿Qué daño o riesgo puede haber entonces en la expresión de dicha naturaleza humana de la mujer, a no ser lo que ya es propio de esa naturaleza? Pues bien, Mill era en ese punto un idealista ingenuo. Hemos vivido lo suficiente, ha pasado más de siglo y medio, como para saber que la rienda suelta de la naturaleza humana en general no es por corolario lo mejor. Mill era consciente del rol formativo de la cultura, de lo social, en cuanto a las restricciones y prejuicios impuestos al individuo, aunque como muchos liberales, no introducen en su ecuación el factor de cómo el mundo, la cultura misma, forman y determinan asimismo también al sujeto aunque se trate de una cultura propiamente "liberal". Mill establece el típico y único parámetro restrictivo que debe

haber: el de respetar los derechos del otro. Ahora bien, ¿quién define esos derechos y su límite? Hemos visto, en nuestro anterior capítulo, que la cuestión no es tan simple como creen los liberales. ¿Qué sucede si acaso en nombre del liberalismo fuerzas antiliberales y jacobinas conquistan los poderes fácticos?

Dos o tres décadas después de que escribiera esta obra, el propio siglo XIX europeo y norteamericano, ya en sus fines, comenzaría a ver la inserción laboral de la mujer. Cuando las feministas contemporáneas retroproyectan en el siglo XIX una situación de inefable opresión en los países occidentales, como ser la falta del derecho al trabajo en los países avanzados, se olvidan de ciertas cuestiones como que algunos oficios, por ejemplo los trabajos de oficina, en las tiendas o en servicios como las ya entonces modernas centrales telefónicas, o el cuidado de personas, eran empleos remunerados usuales para un número creciente de mujeres, según dice el historiador marxista Eric Hobsbawm. (2007, pp. 312-320) ¿Era suficiente? De seguro no, como tampoco lo era (ni es) para muchos hombres. En la Inglaterra de Dickens, el 25% de las mujeres ya trabajaban. (Flanders, 2006, p. 13) Esto no parece confirmar ciertas aserciones de feministas como Simone de Beauvoir, quienes repiten hasta el cansancio que *la historia de las mujeres está hecha por hombres*. (2011, p. 125) Al decir eso, de Beauvoir falta el respeto, subestima a su propio sexo. En 1917, no menos de 40 estados en USA poseían legislación de protección laboral para la mujer. (van Creveld, 2013, pp. 82-83) Fue mucho después que los hombres comenzaron a tener subsidios o beneficios similares de protección laboral. Hacia 1935, casi todos los estados de USA tenían subsidios por maternidad sin necesidad de un ahorro propio. Entre 1908 y 1911 ya las tenían Oklahoma, Michigan, Missouri y New Jersey. (van Creveld, 2013, p. 131)

Las feministas actuales no cesan de hablarnos de una "inequidad de género", y no obstante nosotros preguntamos: ¿es en verdad la inequidad, inequidad de género, o lo es de clase social? Plantea el historiador alemán Ernst Nolte (traduzco):

> Está claro que 'las mujeres' como conjunto sociológico homogéneo no existe en absoluto; las mujeres forman parte y representan todas las capas y 'desigualdades' sociales: entre la reina, o las emancipadas en general, y la lavandera había una gran distancia y existían numerosos escalones intermedios. Tampoco era correcto decir que 'las mujeres' nunca habían tenido poder; posiblemente jamás hasta nuestros días las mujeres han vuelto a ejercer mayor poder que bajo el Antiguo Régimen francés. Nada sería más necio que afirmar que las mujeres no habían tenido derechos políticos; la reina Victoria poseía una gran cantidad de derechos políticos de la mayor importancia. Pero es verdad que ninguna mujer gozaba de derecho de voto (como durante mucho tiempo tampoco la mayoría de los hombres). (Nolte, 1990, S. 223) (el subrayado es nuestro)

Compartimos las palabras de Nolte, ese gran historiador del revisionismo europeo: tomando sólo como ejemplo posible entre tantos el mundo europeo victoriano, ¿quiénes poseían mayores libertades y beneficios, los varones del proletariado (una aplastante mayoría) o las mujeres burguesas…? Quizás la libertad se nos revela más como una cuestión de clase social (y en esto somos marxistas por un segundo) que de *género* cuando nuestra mirada, en lugar de agrupar el orden de las cosas por sexo, se vuelve sociohistóricamente transversal en referencia con dicho orden. De ser así, nos

preguntamos qué tanta razón puede tener un sociólogo del tipo de Pierre Bourdieu cuando sostiene que el orden social es *una inmensa máquina simbólica de dominación masculina* (2000, p. 22), o afirmaciones tan poco convincentes como que las mujeres están simbólicamente destinadas a la resignación en el seno de ese presunto orden social dominante. (2000, p. 47)

¿En quiénes veía Mill acaso el reservorio de la esperanza para un cambio social? En las clases altas de Inglaterra, quienes, a pesar de ser el fruto de leyes opresivas, poseen la necesaria fineza de espíritu. (2005, p. 149) En las clases altas debemos confiar, no en el vulgar populacho, donde hombres y mujeres viven en una degradante situación: *"jamás podrían mejorarse las leyes si no existieran muchas personas cuyos sentimientos morales fueran mejores que las leyes vigentes"*. (2008, p. 149) La democracia de Mill es una democracia liberal, pero claramente de tintes aristocráticos, como es un tanto usual en los liberales. Stuart Mill (quien muere en 1873) se hubiera sentido orgulloso de alguien como José Batlle y Ordóñez. La investigadora norteamericana Christine Ehrick vino hace pocos años a Uruguay a investigar la situación de la mujer bajo las políticas de vanguardia de las presidencias batllistas a comienzos del siglo XX. No es la única vez que esto ha ocurrido con el fenómeno batllista, siendo otras veces otros investigadores, como el sueco Göran Lindahl o el norteamericano Milton Vanger exponentes y signo de un tiempo en el cual Uruguay supo asombrar y dar lecciones al mundo por su aparente Estado de Bienestar tan avanzado para la época, esto es, la otrora llamada Suiza de América. En Uruguay se dio el fenómeno asombroso del surgimiento de un Estado de Bienestar y socialmente avanzado en un país de periferia en el cual, poco tiempo atrás, no existían prácticamente instituciones consolidadas, dice Ehrick. Emergieron diversos feminismos en nuestro país: el feminismo liberal, el feminismo católico, el feminismo de izquierdas, fuertemente mentado por los inmigrantes comunistas y anarquistas que llegaron a principios del siglo XX. A pesar de este último elemento, la tradición que más se consolidó fue la de un feminismo reformista liberal (muy influido por el pensamiento del filósofo colorado Carlos Vaz Ferreira), más afín con el modelo batllista que con ideologías como el marxismo. (Ehrick, 2005) Sin embargo, hubo un rasgo de los feminismos jacobinos europeos de izquierda que sí se dio entre el feminismo reformista uruguayo: el fuerte ateísmo anti-eclesiástico. (2005, p. 55) En general, el resultado de la atmósfera de las ideas feministas, además de ciertas garantías y derechos sociales como el voto (curiosamente obtenido en diciembre de 1932 durante un clima pre-dictatorial con Terra), fue el de la inclusión de la mujer en la administración pública, en el inmenso aparato burocrático estatal que aún hoy tenemos. No obstante, luego de la Segunda Guerra Mundial, los influjos migratorios que recibió Uruguay provocaron paulatinamente un corrimiento de las ideas reformistas a ideas crecientemente marxistas. (2005, pp. 184 ss.)

Si Mill hubiese vivido más tiempo para ver el fenómeno batllista se hubiese debatido interesantemente entre la admiración y la duda: el caso uruguayo desafía la premisa

de la racionalidad anglosajona de que a mayor pérdida del poder y peso del Estado centralizado (es decir: un Estado cada vez más liberal), mayores derechos y mayor autonomía de la mujer. (Ehrick, 2005, p. 209) En Uruguay, la mujer se hizo más autónoma y tuvo más derechos precisamente con un engrosamiento del Estado centralizado. Y nosotros nos asombramos finalmente de Mill: a pesar de ser tan modernista y liberal admite que la Edad Media produjo uno de los momentos más nobles y preciosos de la moral humana con el ideal caballeresco, el cultivo de las habilidades guerreras junto a otras virtudes, como ser la generosidad con las clases indefensas y la veneración de la mujer; cultura en donde la mujer estaba en el centro de la humanidad. (2005, pp. 222-223) Mill tiene toda la razón. Y posiblemente tenga razón también cuando dice que muchas veces, los hombres reales de a pie que existieron en aquel mundo estaban por debajo de esos mismos ideales de su cultura. Naturalmente, dado que ello es propio de todas las épocas y culturas, recuérdese solamente a Layo (en tanto mito) o a Julio César. Y Mill dice otra cosa que creemos muy importante: era consciente de que el poder otorgado a la mujer también puede ser usado por ésta en un sentido igual de condenable a como lo utilizan muchos hombres; mujeres que harían el peor uso del poder si lo alcanzaran algún día:

> Existen, sin dudas, mujeres, igual que existen hombres, que no se quedan satisfechas con un trato igual; con las que no puede haber paz mientras exista algún vestigio de mando y autoridad ajena a la suya. (2005, p. 144)

Nos alegra que un liberal sea capaz de reconocer esto. Es que, ¡cuánto han cambiado las cosas desde los tiempos de los ideales ilustrados! Feminismo ya no es hoy sinónimo de todo eso. El feminismo ilustrado no hablaba de *patriarcado*, sino que eso es inaugurado por otra ola, una “segunda ola” muy distinta de la anterior, y cuyas raíces se vinculan precisamente a la revolución sexual anglosajona del siglo XX. (Le Gates, 1996, p. 329) Sus raíces ideológicas, precisamente, están en la *New Left* de la que hemos hablado en nuestros primeros capítulos, en la Nueva Izquierda neomarxista, en donde no se hablará ya en términos reformistas, sino revolucionarios, violentos y subversivos:

> Out of women's experiences in the New Left came radical feminism, which spoke of oppression rather than discrimination, liberation rather than equality of rights, and revolution rather than reform. (Le Gates, 1996, p. 334)

Este nuevo feminismo radical tendrá su ala jacobina precisamente en el lesbianismo político, cuyas líderes fueron y son todas de clase media y alta, mujeres blancas, provenientes de familias burguesas y universitarias, nutridas asimismo con todas las premisas de la contracultura de los años 60. Se opone a todo abordaje de la mente humana y de su estudio que no esté basado en modelos constructivistas, y hace de la idea de equidad de derechos una igualdad ontológica absoluta entre ambos sexos. Dice el psicólogo Steven Pinker:

Feminism as a movement for political and social equity is important, but feminism as an academic clique committed to eccentric doctrines about human nature is not. Eliminating discrimination against women is important, but believing that women and men are born with indistinguishable mind is not. (2002, p. 371)

El feminismo clásico que abogaba por derechos es atendible, el feminismo de género (Pinker las denomina *genderists*), con sus excéntricas doctrinas, no lo es. Si bien este tipo de feminismo (al que Sejersted llamó *new feminism* en Escandinavia, o el denominado feminismo lésbico-político anglosajón) se ve eclosionar en un auténtico *boom* social a partir de fines de los 60, sus primeros antecedentes son hallables en USA ya en el siglo XIX. Feministas jacobinas tempranas como Abby Kelley hablaban del vínculo con el hombre como la "esclavitud del sexo", o la ecuación matrimonio=esclavitud. (Foner, 2010, pp. 156-158) Luego de la guerra de secesión en dicho país, una vez que muchos esclavos negros obtuvieron libertades, ciertas feministas no toleraron no tenerla ellas mismas, y produjeron todo un discurso que reivindicaba el trabajo doméstico pago, el cuerpo propio como propiedad privada y personal, lo cual incluía el aborto en tanto derecho a un "control de la natalidad". En tal sentido, tenemos a figuras como Lucy Stone. (Foner, 2010, pp. 161 ss.) Aparecieron feministas que prodigaban el amor libre, como Victoria Woodhall o Susan Anthony, quien auguró una época futura de mujeres solteras y libres que no estarían bajo el mando de hombre alguno. (Foner, 2010, pp. 195 ss.)

El siglo XX en sus inicios vería profundos cambios en la sexualidad, una auténtica revolución sexual en dos grandes coordenadas: una fue Alemania, en su fase como República de Weimar luego de la Primera Guerra Mundial. Con la instalación de la *Weimarer Republik* (1918-1933), lo que tenemos es el advenimiento de un gobierno socialdemócrata, precisamente de extracción neomarxista, de un revisionismo marxista procedente doctrinalmente de los planteos de Edward Bernstein y otros, en los cuales el marxismo es "adaptado" al parlamentarismo político. Las reformas culturales del neomarxismo de Weimar hacen cuerpo con la desmoralización del pueblo alemán luego de la guerra, el cual había quedado agotado y sometido a las excesivas condiciones del Tratado de Versalles. Al igual que la moral y la cosmovisión del pueblo en general, la sexualidad padeció también su sacudida de parámetros y valores debido a la guerra: ya no había motivos para observar las antiguas exigencias de la *traditionelle deutsche Gesellschaft*, de la sociedad alemana tradicional. Si la vida podía ser tan vulnerable y efímera, ¿por qué no recurrir a todos los placeres posibles al instante? Bajo las políticas neomarxistas, el pueblo vivió diez y pocos años de música jazz importada desde USA, de baile *fox-trot*, la cultura de los cabarets y nuevos bares vespertinos, así como el fomento del nudismo en asociaciones y clubes juveniles. Hubo toda una revolución cultural en las artes plásticas y el teatro, donde el sexo y el hedonismo estaban a la orden del día, así como también un verdadero boom de consultorios sexológicos, revistas sexológicas y pornográficas, afiches, películas y una industria de preservativos que batió records mundiales: entre 80 y 90 millones de preservativos fabricados por año. (Weitz, 2009, pp. 346 ss.) También proliferaron los

bares homosexuales y la homosexualidad representada en el arte, así como el feminismo y el abortismo. Surgió un nuevo modelo ideal de mujer: la *Bubikopft*, la mujer bailarina con el pintoresco gorrito de salón, de cuerpo esbelto, sexualmente atrevida y liberal, fumadora y carente de instinto maternal. (Weitz, 2009, pp. 355-358) Los vínculos entre hombre y mujer en este enrarecido clima ya no se valoraban en términos de amor, sino que ahora las relaciones eran "relaciones de compañerismo", cuyos únicos límites eran el compromiso afectivo, el embarazo no deseado y las enfermedades venéreas. Cualquier similitud con nuestros días actuales no es mera coincidencia. Weimar fue un laboratorio sociológico precoz de estas políticas. Ahora lo es el mundo. Weimar no duró mucho más de una década hasta la llegada de la revolución socialistanacional, pero en cambio, el nuevo consenso liberal ya lleva más de tres décadas operando en el mundo si nos posicionamos en los años 70 con la revolución sexual anglosajona. Exceptuando la promoción de la belleza (rasgo siempre inherente a la mujer alemana, destacado por múltiples poetas y artistas, aunque desde luego no de un modo pornográfico), todo lo que antes era un antivalor se transformó ahora en un valor buscado y deseado por las masas bajo las políticas sociales neomarxistas para toda una generación de alemanes desencantados y sin rumbo claro en la vida luego del desastre de la Primera Guerra mundial. En cierta medida, lo que tiempo después sería el lema del Mayo del 68 -*prohibido prohibir*-, ya era ciertamente aplicable al clima social de Weimar. Esto es el ejemplo históricamente viviente de cómo un proyecto político, lejos de remitirse a reconocer con sus leyes una vida anímica colectiva ya existente (o al menos por germinar), a su vez le otorga forma y figura, potenciándola.

La revolución socialistanacional promovió medidas cabalmente diferentes. El nazismo ha servido a las feministas de género como *leitmotiv* para ejemplificar el súmmum de todo aquello que ellas valoran como *opresión hacia la mujer*. De este modo, detrás de cada cuestión que no agrade al pensamiento feminista parecieran esconderse, en esencia, las perversas garras del fascismo. A este fenómeno bien lo podemos denominar *reductio ad hitlerum*. En la facción más radical del feminismo de género, el propio coito heterosexual ha sido tildado de acto fascista por ideólogas como Andrea Dworkin. Finalmente, la *reductio ad hitlerum* ha investido al propio pene del hombre en su estado de erección. El falo pareciera ser, así, la expresión minimalista de un fascismo potencial que todo lo arrasa y que siempre está en alguna parte listo para pasar de la potencia al acto, de su fantasmática virtualidad a su expresión efectiva. Kate Millett plantea la clásica tesis de que el socialismonacional constituye un histórico “avance de la contrarrevolución” en materia de derechos de la mujer. (1977, pp. 157-176) Es que, teniendo en cuenta la belicosa naturaleza del nazismo, ¿quién podría dudar de que eso fuera así? Sin embargo, una vez más la historia no es tan lineal como se puede pensar a simple vista. Durante el régimen NS existió la *Bund Deutscher Frauen*, Liga de Mujeres Alemanas, liderada por Gertrude Scholtz-Klink, desde la cual se promovió un feminismo proclive al nacionalismo y no al socialismo de tipo marxista.

Esto fue un freno al feminismo de Weimar, período en el cual se legalizó el aborto y se promovió activamente la liberalización del sexo y los bares homosexuales, transformándose el vínculo entre hombre-mujer en meras "relaciones de compañerismo" -como vimos-, en la cultura de cabaret y del baile fox-trot. Las políticas de obras públicas y económicas centralizadas del nazismo, con Hjalmar Schacht como ministro de finanzas y presidente del Reichsbank, no sólo frenaron la catástrofe de Weimar sino que en 6 años, de más de 6 millones de desempleados pasaron a haber alrededor de 250 mil. En enero de 1933 había más de 6 millones de desempleados en Alemania; en diciembre de 1939 había 104.200 personas adultas sin empleo. En 1933 el desempleo era de un 26%; hacia 1939 de un 0,5%, con una fuerte recuperación salarial y un nivel material de vida como nunca se recordaba hasta ese entonces quizás desde los tiempos de Otto von Bismarck. Dentro de este modelo socialistanacional, la mujer alemana fue incorporada en los sectores de industrias de servicios y en trabajos administrativos del aparato estatal, al igual que en actividades agrícolas. (McNab, 2010, pp. 55-59) La feminista Kate Millett afirma que el nazismo buscó desplazar a la mujer de las profesiones bien remuneradas hacia empleos de baja remuneración (1977, p. 162). Esto es deliberadamente falso: hacia 1940, las mujeres figuraban en más de 3,5 millones en el sector industrial y de servicios, y más de 5 millones 600 mil en la silvicultura y producción agrícola de alta calidad (lo cual requería capacitación técnica avanzada), y tan sólo 1,5 millones en sectores de peor remuneración como servicio doméstico. (McNab, 2010, p. 58) Tampoco es cierto que las mujeres estuvieran excluidas de la formación universitaria: si bien de 1933 a 1939 el porcentaje de mujeres alemanas en las universidades descendió de un 15% a un 10%, entre 1940 y 1944 subió a un 45%. (McNab, 2010, pp. 162-163) Hay que recordar que el socialismonacional, en tanto movimiento político de masas, dio amplia participación a la mujer desde los comienzos fundacionales del mismo, de modo que la mujer nunca estuvo colocada en una especie de "lugar secundario". Guste o no, en las filas del socialismonacional militaron cientos de miles de mujeres, incluso millones. La NSF *Nationalsozialistische Frauenschaft* agrupaba 800 mil mujeres en un comienzo, llegando a 3,5 millones luego. Había un gran número de empleadas domésticas en las filas NS, así como de la alta sociedad, y el objetivo buscado era acercar a la mujer al Welfare State mentado por Hjalmar Schacht y su equipo técnico. El Estado nazi implementó deducciones impositivas y subsidios para las mujeres que deseaban ser madres, así como subsidio para mujeres desempleadas en situación menesterosa. También, asimismo, se otorgaban préstamos para matrimonios y su vivienda, estimulando el establecimiento y proliferación de familias alemanas numerosas. Cabe destacar que esta política también ha sido llevada adelante por regímenes socialdemócratas como el de Suecia en tiempos de posguerra, siendo una insignia clave en la concepción del Estado social avanzado contemporáneo. (van Creveld, 2013, pp. 17 ss.)

Se fundó el Instituto *Lebensborn*: albergues de maternidad para mujeres sin recursos. La ideología nazi, lejos de disminuir o explotar a la mujer, la consideraba algo muy elevado que había que proteger y amparar a toda costa como elemento esencial para el presente y futuro del *Volk* alemán. Desde luego, se fomentaba la maternidad, la reproducción y el matrimonio entre hombre y mujer, cuestiones que a las feministas de género como Millett no agradan demasiado, con la salvedad de que esta facción del feminismo es una minoría intelectual, y las mujeres alemanas apoyaron dichas políticas por millones. Políticas como la legalización del aborto estuvieron prohibidas durante este régimen, desde luego. Pero si vamos a juzgar el nivel de "opresión" hacia el sexo femenino por prohibiciones como estas, es natural que para las feministas de género toda la historia humana universal resulte "opresiva", pues en toda cultura tradicional nunca el aborto fue algo valorado positivamente, ni siquiera por las propias mujeres. El régimen NS obsequiaba medallas a las madres de familias numerosas… una auténtica pesadilla para cualquier feminista de género, sin lugar a dudas. Esto no fue mero perogrullo: las políticas sanitarias disminuyeron significativamente la mortalidad infantil. De una mortalidad de 105 niños cada mil nacimientos durante el primer año de vida en plena socialdemocracia de Weimar en 1925, se pasó a 64 muertes cada mil nacimientos hacia 1940, debido a que los nazis supieron mejorar con creces las condiciones materiales y sanitarias de los alemanes. (McNab, 2010, p. 163) Independientemente de los crímenes sociales y de guerra perpetrados por el nazismo (crímenes cometidos por todas las potencias implicadas), así como sus políticas de supremacismo racial (no es eso lo que aquí estamos tratando), nadie puede afirmar a la luz de la evidencia histórica y documental objetiva que dentro del Estado socialistanacional alemán la mujer haya sido oprimida con creces como se pretende afirmar desde el feminismo de género actual. Millett afirma que el nazismo fue una "regresión a condiciones patriarcales extremas" (1977, p. 159). Si por eso debemos entender algo así como una severa explotación o *sometimiento* (tampoco sabemos bien qué significa eso en el imaginario de una Kate Millett), habría que ver si los millones de mujeres beneficiadas de aquel entonces hubiesen opinado lo mismo. No parece tan probable…

Un ejemplo fehacientemente trágico fue lo ocurrido en Rusia con el advenimiento de la revolución marxista bolchevique de 1917. Si en Weimar la experimentación social fomentada por las élites políticas socialdemócratas apelaban a formas muy civilizadas (propias del pueblo alemán), en Rusia, gigantesca masa de campesinos analfabetos que vivían en la miseria (casi 130 millones al comienzo del siglo XX), las formas políticas aplicadas serían las del liso y llano despotismo asiático a la vieja usanza, esta vez con un rostro moderno. Si el de Weimar fue un socialismo parlamentario, el de Rusia sería un socialismo a lo tártaro, cuya barbarie y violencia por medio del terror de masas hubiera asombrado a los propios bárbaros de antaño. No haremos aquí un repaso de cómo se dio la revolución bolchevique, tan sólo mencionaremos algunos ítems concernientes a las políticas que afectaron los vínculos y la sexualidad humana. Las

élites socialdemócratas alemanas estaban en conexión con las bolcheviques, de hecho, incluso ayudaron a Lenin con dinero y logística para retornar a Rusia en 1917 (cuestión hoy probada). Sin embargo, en Rusia, a diferencia de Weimar, la revolución se proclamó a sí misma de boca propia como anticristiana.[56] El campesino ruso -habitante de uno de los grandes pueblos baluartes del cristianismo- fue perseguido debido a su fe cristiana ortodoxa de siglos, incluso exterminado, sea en la guerra civil provocada por los bolcheviques o mediante la hambruna planificada debido a las requisas forzadas de granos para el nuevo Estado soviético. La expresión más horripilante de esto ocurrió en los años 30 en Ucrania, donde más de 7 millones de campesinos murieron de hambre debido a las requisas programadas de cereales para ser exportados por la URSS, requisas organizadas por Kaganovich bajo órdenes de Stalin. Este genocidio de millones de campesinos cristianos es conocido con el nombre de *Holodomor*. Además de la persecución y exterminio de millones de campesinos cristianos -considerados como "parásitos" enemigos de la revolución-, y del fusilamiento de miles de sacerdotes por los sádicos agentes de la CHEKA, se promovieron otras políticas, como la prohibición del bautismo y el matrimonio cristianos. El bautismo fue sustituido por un nuevo ritual secular denominado "octubrización" de los niños, y el matrimonio cristiano fue asimismo sustituido por el "matrimonio rojo". La Navidad fue prohibida, y en su lugar se implementó el "día festivo de la Electricidad" (uno de los deseos de Lenin era electrificar toda Rusia como desarrollo de la infraestructura económica). Finalmente, podemos mencionar el aborto, promovido propagandísticamente como acción anticristiana: la revolución bolchevique diseñó toda una serie de afiches y de propagandas en donde se mostraba a la Virgen María bañada en sangre abortando al niño Jesús, clamando un "aborto soviético". (Figes, 2010, pp. 810-814) Todo formaba parte de la misma atmósfera que se alzaba contra la cristiandad de los pueblos eslavos.

En el marco del moderno occidente democrático, capitalista y liberal, siempre se suele afirmar que las mujeres han quedado históricamente rezagadas respecto a los hombres en materia de derechos civiles y sociales. Jamás escuchamos a nadie afirmar lo contrario, y no conocemos a nadie que se plantee duda alguna al respecto. Una vez más, es nuestro deber dirigir la mirada a la historia como conjunto de acontecimientos constatables, y no solamente a discursos ideológicos seductores y políticamente correctos. El mundo del trabajo ha sido más duro con el hombre. Fue la revolución industrial la que hizo apartarse a la mujer del trabajo en el campo; antes trabajaba junto al hombre, siempre en trabajos más livianos, por cierto. Durante la revolución industrial, mientras la mujer cuidaba hijos, el hombre salía 16 horas o más a sufrir las más severas explotaciones capitalistas. En 1841, solo un 8% de las mujeres inglesas

[56] Las medidas más explícitas en contra de la Iglesia (tanto católica como luterana) que pergeñaron los socialdemócratas fue quitar ciertas ayudas económicas, acciones sin parangón con el caso soviético de una desmedida violencia.

trabajaba en la industria. Un mayor porcentaje en el servicio doméstico. (van Creveld, 2013, pp. 80 ss.) En 1844 (mucho antes de que Marx siquiera escribiera *Das Kapital*) en dicho país se aprueba la *Factory Law*, ley de trabajo industrial de la historia que se extiende a las mujeres. Luego en Bélgica, Francia, USA y Alemania. Con ello se regulaba la cantidad de horas y el tipo de actividades que las mujeres podían efectuar, menos severas que las que el hombre efectuaba por costumbre.

Durante la Primera Guerra mundial, las mujeres comenzaron a ganar más que los hombres en las fábricas de armamentos y municiones en países como Alemania, Francia e Italia, siendo que a la vez el varón era conminado a morir en las trincheras en cifras supernumerarias. (van Creveld, 2013, p. 85) Aún hoy se da el caso de que en muchos países occidentales las mujeres no están equiparadas salarialmente con los hombres, pero también está medido y estudiado que al menos en los países desarrollados, las mujeres trabajan menos horas en promedio que los hombres –trabajos *part time*-, por lo cual el salario no puede ser nunca el mismo por una simple razón de lógica capitalista. Las mujeres a su vez, en general, hacen menos y más livianos trabajos que sus pares masculinos, al menos en los países desarrollados. En los países que más han logrado "igualdad de género", en ciertas socialdemocracias avanzadas como Suecia (los *women friendly Welfare States*), sólo por el hecho de ser hombre se trabaja más y se paga más impuestos que las mujeres. (van Creveld, pp. 96-97) Fenómenos similares se dan en los criterios de derecho penal de los Estados de derecho: en general, frente a un mismo delito, por ejemplo el homicidio, las penas son menos severas para mujeres que para hombres. Al menos esto es así en el caso norteamericano e inglés, que son los países más traídos a colación por Martin van Creveld.

Existe, sí, un derecho clave que ha ido por detrás del de los hombres: el sufragio. No obstante, si tomamos una gran perspectiva histórica de tiempo como escala, la percepción cambia, viniendo el sufragio femenino al poco tiempo después que el masculino. El sufragio masculino, como muy bien dice Ernst Nolte, nunca fue un derecho típico de nadie, tampoco de los hombres, por la sencilla razón de que las democracias liberales son un fenómeno muy nuevo a lo largo de la historia humana, y ni siquiera son un fenómeno universal, amén de que en sus comienzos solían ser democracias censitarias. Por demás, el derecho a voto no garantiza ni es necesariamente indicador del bienestar de la mujer en una sociedad determinada: en Suiza se aprobó recién en 1971, en Vietnam en 1946. ¿Qué país de ambos elegiría una eventual lectora de la presente obra para vivir en él…?

En las sociedades tradicionales, todo lo que el hombre poseía por tradición y derecho también se correspondía al parecer con mayores obligaciones proporcionales: hacerse cargo del hogar, de la esposa, del emprendimiento familiar o sufrir la explotación, y finalmente asumir el costo del Estado y la guerra (traducimos): *"La guerra no es terreno favorable para el crecimiento del feminismo debido a que, mientras dura,*

*muchas mujeres se sientan cómodas en su hogar mientras los hombres están obligados a luchar y morir. La guerra es terreno poco propicio para el feminismo porque, mientras dura, las mujeres necesitan desesperadamente de los hombres para que las defiendan.”*, afirma van Creveld. (2013, p. 281) ¡Cuán sabias palabras! Decenas de millones de hombres perecieron en los conflictos bélicos del siglo XX –más de 20 millones en la Segunda Guerra Mundial-. Jamás ha existido acontecimiento equivalente que implique semejante grado de mortandad de mujeres.

El discurso feminista contemporáneo sostiene que el hogar tradicional era una suerte de prisión burguesa que encadenaba a la mujer, sofocándola. El defecto de ese juicio de valor es que pretende medir y valorar retrospectivamente un ordenamiento pasado con códigos del presente: en una época como la nuestra, en donde la maternidad tiende a ser un ideal devaluado y rechazado en las sociedades posindustriales, resulta realmente muy sencillo calificar como falta de libertad o “libertad de inferior rango” a la honorable responsabilidad de educar niños, de cuidar sus cuerpos y formar sus almas, tal como lo veían nuestras abuelas e incluso nuestras madres hasta no hace demasiado tiempo atrás. Una feminista de género jamás estaría de acuerdo con esto, dado que suele partir de la presuposición tácita de que la familia es una instancia desafortunada que debe ser, si no “deconstruida”, al menos fuertemente criticada. Existe un fuerte discurso anti-familiarista en dicha corriente, heredado del Mayo francés del 68, de la filosofía posestructuralista francesa y de la revolución sexual anglosajona de los años 70, en donde la familia aparece visualizada como la unidad de reproducción del sistema patriarcal.

El feminismo jacobino de los 70 ya posee su antecedente en la amante de Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir, quien decía: *"si la mujer lograse afirmarse como sujeto, inventaría equivalentes del falo: la muñeca donde se encarna la promesa del hijo puede convertirse en una posesión más preciosa que el pene".* (2011, p. 52) En de Beauvoir, autora del legendario libro *El segundo sexo*, ya vemos un incipiente lesbianismo feminista que luego cobrará toda la fuerza desde fines de los años 60. De Beauvoir sostenía que la cultura machista posiciona a la mujer como un objeto y una presa; sistema que, reduciéndola meramente a los límites de su cuerpo, le permite ser sujeto únicamente bajo la promesa de tener un hijo del varón que la domina, única instancia donde le es devuelta la perdida soberanía como ser. Pero la homosexualidad, dirá, es una tentativa de conquistar la soberanía perdida. De Beauvoir hará de la homosexualidad femenina una cuestión "existencial", inspirándose en rudimentos filosóficos de Sartre, llegando a decir que se trata de una actitud "elegida en situación" (típico léxico existencialista), para así apropiarse de los tesoros ocultos de la feminidad. No basta con tocarse a una misma en recónditas salas de los hogares burgueses: la lesbiana, mujer antes presa devenida ahora en ser libre y sensualmente agresivo, descubrirá ahora cómo son sus pechos bajo la mano de otra mujer, el ser un otro para una semejante, instancia donde se produce el milagro del espejo: *"entre mujeres el amor es contemplación, las caricias están destinadas menos a apropiarse de la otra*

*que a recrearse lentamente a través de ella (...)"* (2011, p. 357) Puro goce atrapado en narcisismo…

Desde décadas ya remotas se viene aludiendo a la cuestión del yugo al que la mujer es presuntamente sometida por el hombre, con todas sus tiranías y violencias, lo cual es tematizado hoy como "violencia de género". Desde que en la década de los años 70 la noción sexológica y psiquiátrica de "género" fue tomada por las feministas de New York y de Los Angeles, adaptándola -desde los planteos de la antropología transculturalista- a todo un discurso "antipatriarcal" de una nueva ola ideológica que algunos denominan *new feminism*, mucho se habla de violencia de género. Desde ese entonces, cada vez que pensamos en "violencia" en las relaciones humanas enseguida mentamos en nuestro mundo imaginario y simbólico a hombres golpeando mujeres, o como dicen las feministas anglosajonas: un *male-against-female act*, un acto destructivo y violento unidireccional hombre → mujer. Tal noción ha sido elevada a la categoría de una verdad conceptual incuestionable desde que aquellos movimientos sociales organizados colocaron a sus propios *experts* en las academias del mundo desarrollado, renovando así los respectivos cuadros institucionales (a veces incluso mediante la violencia física y mediática, lo cual es plenamente demostrable en sentido histórico), y desde allí produjeron teorías exportables hacia el tercer mundo para ser asimiladas indigestamente por academias que no tenían un reservorio teórico autónomo en la mayoría de los casos. Pero existen motivos para cuestionar estos planteos. En 1986 se publica en USA una investigación que dio (y que da) qué hablar. Su coordinadora fue una activista militante del Lesbian Task Force, quien desde la década anterior se hallaba trabajando en la Comisión Nacional contra la violencia doméstica dentro de su país. Cuando pensamos en violencia doméstica, usualmente pensamos en hombres golpeando a mujeres. El nombre de quien hablamos es Kerry Lobel, y durante años se encargó de encontrar asistencia y refugio para mujeres maltratadas por sus parejas hombres. Muchas de aquellas mujeres, debemos aclarar, provenían de relaciones heterosexuales previas. Y sin embargo, la investigación no iba esta vez por el lado que todos y todas pudiésemos imaginar, sino que se trató de toda una nueva problemática que impactó en la comunidad de mujeres feministas, quienes no esperaban la nueva situación emergente. En los refugios, así como en las nuevas parejas formadas entre mujeres, ahora se observaba algo distinto e inesperado.

La obra coordinada por Lobel es un compendio de artículos de diversas psicólogas y asistentes sociales norteamericanas que trabajaron con esta comunidad de mujeres: *'I began to realize that there was violence in lesbian relationships. Women were beating and terrorizing other women. I was shocked and dismayed'*, afirma Barbara Hart. (Lobel, 1986, p. 9) Asombroso: las mujeres, específicamente lesbianas, podían golpear, agredir y humillar a otras mujeres, tal como siempre el feminismo señaló (y señala) respecto a los hombres, eterna encarnación del sexismo patriarcal. Es que el abuso y la violencia, tal como dice Donna Cecere, siempre fue mentado y conceptualizado como un *male-against-female act*. (Lobel, 1986, p. 23) Este mundo subterráneo de (tal como

indica el título de la publicación) *lesbian battering* -"maltrato lésbico"-, era (¿es?) un mundo solapado dentro de los muros del silencio de lo políticamente correcto, ya desde los tiempos de la revolución sexual feminista de los 60. De eso no había que hablar, no era conveniente, y Barbara Hart nos explica en parte por qué: *'we were so clear about violence as a mechanism for control and domination of heterosexual women. We did not make the connection necessary to recognize the violence in lesbian relationships.'* (Lobel, 1986, p. 10) Claramente, un mundo donde las propias revolucionarias podían comportarse acorde a los mismos patrones que el resto, aquellas que estaban llamadas a echar por tierra el patriarcado milenario, era un mundo donde los nuevos esquemas se agotaban e implosionaban sobre sí mismos. No convenía esparcir demasiado la noticia.

Lydia Walker trabajó con mujeres golpeadas y abusadas por otras lesbianas (incluso mediante relaciones sexuales forzosas), y describe patrones de conducta muy similares a los observados en la conducta masculina y "machista": luego del maltrato, adviene una fase de pseudoarrepentimiento, la "luna de miel" de la violencia lésbica, para luego, una vez recuperado el control embelesando a la contraparte maltratada con falsas promesas, arremeter de nuevo con todo contra la compañera, produciendo distintos daños físicos y emocionales. (Lobel, 1986, pp. 73-76) Ante este inesperado fenómeno de lesbian battering -que sacudió la buena consciencia de las feministas radicales- hubo ahora que definirlo técnicamente. Finalmente, las lesbianas podían cometer asaltos violentos, destrucción de propiedad ajena, violencia dirigida a los amigos y familia de la pareja, chantaje económico y emocional sobre la víctima, así como incluso abuso sexual. Sí. Dice Barbara Hart:

> Lesbian battering is that pattern of violent and coercive behaviors whereby a lesbian seeks to control the thoughts, beliefs or conduct of her intimate partner or to punish the intimate for resisting the perpetrant's control over her. (Lobel, 1986, p.173).

Al parecer, entonces, las lesbianas podían practicar la violencia para ganar control sobre sus víctimas después de todo, mediante la coerción y la intimidación, tal como hacen los hombres del horrendo patriarcado cultural. (Lobel, 1986, p. 174) El daño puede llegar a ser incluso sexual, practicando la violación, el acto sexual forzado, armas para amenazar e intimidar sexualmente, el *sex on demand* (sic), lenguaje sexualmente denigrante, incluso...negarle a la pareja el derecho reproductivo, dice Hart. (Lobel, 1986, p. 188) Nancy Hammond, en un acto de insight reflexivo, expresa cuán dura es esta realidad, realidad que siempre se creyó propia del hombre, con sus tendencias despóticas e incluso fascistas, y afirma: *'It is hard for us to acknowledge that a woman we love is capable of being cruel, violent, and brutal'*. (Lobel, 1986, p. 195)

Una primera conclusión que podemos extraer es que el universo teórico del feminismo lésbico radical de fines de los 60, con todo su radicalismo y tenor subversivo, era simplemente algo muy por debajo de la realidad de la naturaleza humana y sus

posibles, e incluso por detrás de la realidad sociológica de su tiempo. Como muy bien ha dicho una feminista de altura como Elisabeth Badinter, el feminismo de hoy se trata de un feminismo "victimista", aquel que identifica de forma maniquea al Bien con el siempre presunto "sexo oprimido" (la mujer), y con el Mal al sexo opresor. Esta ideología produce ciertos fenómenos culturales como ser en Francia a fines de los años 90, en donde se decía que la violencia siempre es violencia sexuada (masculina), o en España, donde se dice que la violencia conyugal produce más muertes que ETA. (Badinter, 2003, pp. 49 ss.) Por ello, por su postura maniquea, la mujer violenta resulta un tópico impensable para estas corrientes (una "zona gris" del feminismo); hablar sobre ello es un tabú. Pero como muy bien dice una vez más Badinter, se sabe que la mujer puede ser muy violenta, puede ser infanticida, puede humillar al otro, puede asesinar pasionalmente o a sangre fría, y que históricamente incluso ha participado en genocidios, como por ejemplo las oficiales mujeres del régimen nazi de los campos de concentración. (Badinter, 2003, p. 62) Muy pocas feministas se interesan en la violencia de la mujer, aunque afortunadamente Badinter sí lo hace.

Pero, ¿cómo se explica este asombro, este pasmo de parte de ciertas feministas frente a una realidad que a nosotros para nada nos asombra? Y no nos asombra, simplemente, porque no existen motivos para creer que la mujer no sea capaz acaso de alcanzar altos niveles de agresividad y violencia en condiciones psicológicas propicias. Desde un punto de vista de la constitución biológica innata, el hombre tiende a ser más agresivo que la mujer, esto es verdad, debido no sólo a las posibilidades que brinda su superior constitución física, sino su configuración hormonal. No obstante, no son sólo las hormonas las responsables de la agresión y la violencia, y los antropólogos lo saben muy bien:

> Tanto los hombres como las mujeres pueden llegar a ponerse muy agresivos con bajos niveles de testosterona. (...) En palabras de Irwing Bernstein (...): 'Con el desarrollo de la corteza cerebral, las influencias hormonales sobre el comportamiento del primate no se pierden, pero pueden ser sustituidas.' Si esto es cierto en el caso de los monos, todavía debe serlo más en el de los humanos. (...) En las sociedades industriales (...) las mujeres están aprendiendo a competir agresivamente con los varones por los puestos profesionales y directivos más cotizados. (Marvin Harris, 2010, pp. 244-247)

Es decir, bajo circunstancias ambientales, y podríamos decir que también psicológicas, incluso con bajos niveles de testosterona, hombres y también mujeres pueden desarrollar una marcada conducta agresiva. Si lo vemos en términos psicoanalíticos, no existe ningún motivo para suponer que en la mujer no habite -al igual que en el hombre- una pulsión destructiva, que puede dirigirse hacia uno mismo (autoagresión) pero también hacia los otros. Más aún, tal como trae a colación Harris, la posmoderna vida contemporánea genera aún más las condiciones para ello. Lo que a nuestras psicólogas y asistentes sociales feministas de USA les sorprende, a nosotros nos parece lo más esperable del mundo. Lo interesante sería comprender mejor por qué a ellas les sorprende, y para ello, deberemos repasar algunas de las premisas que componen su universo ideológico. Nosotros creemos que la violencia no es de género. La violencia meramente es violencia siempre y en todos los casos, y seguramente es también

estructural en lo sociológico. La violencia, en tanto ejercicio de relaciones de poder que afectan destructivamente al otro, lejos está de ser unidireccional, un simple *male-against-female-act*. La violencia no tiene dirección unívoca, porque las relaciones de poder circulan en red. El hogar puede perfectamente ser una red de circulación de violencia que exceda con creces el binomio unidireccional hombre →mujer, sino que siempre existe un *feed-back* que retroalimenta el circuito de la violencia de múltiples formas. La violencia es sistémica. Y lo mismo se aplica a todo el campo social. Por demás, la violencia es el resultado de un dato de la naturaleza humana: nuestra agresividad constitutiva. Y no en vano, el feminismo de género se ufana en negar la existencia de la naturaleza humana sobre la base de postulados constructivistas y sociologistas heredados del postestructuralismo francés, pero la psicología, la neurociencia y la biología lo señalan con el dedo epistemológico exigiendo verdad. No sólo estas disciplinas lo señalan, sino también la intuición práctica de una de las pioneras en la institución de los refugios para la mujer en el mundo angloparlante, la activista Erin Pizzey. Nunca fue un secreto el hecho de constatar un feedback entre la violencia hombre/mujer: un hombre violento presupone, efectivamente, una mujer que acepta dicha violencia y que a su vez (no necesariamente en todos los casos) la reproduce. *'Not only were we dealing with some of the most violent men in the country (…) but we had some equally violent women on the inside, too'.* (Pizzey & Shapiro, 1982, p. 22) Pizzey vio rápidamente cómo la violencia perpetuada y reproducida en los vínculos –también por la mujer- rápidamente producía a su vez niños acostumbrados –incluso "adictos"- a la violencia, naturalizada ésta por sus madres, dando lugar y surgimiento a lo que ella denominó *children of violence*. (1982, p. 62) De hecho, afirman Pizzey & Shapiro, era más usual incluso ver más niños varones violentados que niñas. (1982, p. 163)

En nuestros primeros capítulos (ver) ya habíamos adelantado algunas de las tesis y premisas del denominado feminismo lésbico-político, ala radical del feminismo que se desarrolló en los años 70. Habíamos mencionado ciertos exponentes: Andrea Dworkin, Catharine MacKinnon, Sheila Jeffreys, o intelectuales de la izquierda laborista escandinava como Helga Hernes, Nina Monsen o Gudrun Schyman. Habíamos visto que para Andrea Dworkin, quizás la más emblemática de las intelectuales feministas de este tipo, si la mujer desea al hombre es porque este sistema dominante y patriarcal en el que vivimos la entrena y adoctrina para que lo desee incluso "metafísicamente". Siendo esto así, el matrimonio es aquel dispositivo, aquella instancia del dominio patriarcal en la que se fuerza mediante el coito a la mujer a que esta sea portadora de la prole. Como en intelectuales de este calibre es difícil distinguir entre lo forzado y lo que no lo es entre hombre/mujer, por momentos pareciera que Dworkin sugiere que el embarazo dentro del matrimonio es una suerte de acto forzado, ergo una violación, legitimada y legalizada por el patriarcado y la consecución de sus intereses, con la bendición de Dios y del Estado. (1986, pp. 81 ss.) Estas feministas tampoco aceptan el discurso de la igualdad y de la equidad entre hombre y

mujer: *'We believe that to be equal where there is not universal justice, or where there is not universal freedom is, quite simply, to be the same as the oppressor.'* (1981, p. 11) En este sentido, poseen a gran parte del feminismo "convencional" y moderado en la acera de enfrente. No hay reconciliación posible entre el hombre en tanto figura y estas activistas. Es decir, en un mundo patriarcal, luchar por la igualdad o siquiera la equidad es la ruta hacia la asimilación de la esencia de la mujer a los rasgos del enemigo, de la identificación de la mujer con el macho perverso. En este sentido, Dworkin parece razonar en términos estrictamente hegelianos, en donde en la dialéctica entre amo y esclavo el esclavo deviene amo y viceversa. ¿Será que esto es lo que ocurrió, finalmente, con las lesbianas que mencionaba Kerry Lobel: han asimilado las características del sistema opresor patriarcal y por eso son violentas con otras mujeres como lo serían los perversos hombres? Dworkin diría que sí. Nosotros decimos que no: la destructividad forma parte de la naturaleza humana, tanto del hombre como de la mujer. Pero si para Dworkin una cultura de la lucha por la equidad (el feminismo clásico) incluso conduce a la ruina de la esencia de la mujer, ¿cuál es para Dworkin entonces la "pura esencia" de la mujer a ser rescatada? Lesbianizándola, abandonando la sexualidad centrada en la genitalidad y el coito heterosexual y provocando una regresión a toda la gama de las pulsiones y objetos parciales. En este sentido, la propuesta de estas feministas radicales se acopla interesantemente con las tesis neo-marxistas de los padres de la *New Left* de la Escuela de Frankfurt, como las de Marcuse (véase capítulos anteriores). ¿Y por qué abandonar el coito heterosexual? En una de sus obras más importantes, precisamente titulada *Intercourse* ("Coito"), Dworkin lo explica:

> The experience of fucking changes people, so that they are often lost to each other and slowly they are lost to human hope. The pain of having been exposed, so naked, leads to hiding, self-protection, building barricades, emotional and physical alienation or violent retaliation against anyone who gets too close. (2007, p. 25)

El coito -*the experience of fucking*, "la experiencia de coger" (sic)-[57], aparece aquí como algo en esencia traumático y peligroso, como una humillante y minimizante exposición de la persona frente al otro (el hombre), lo cual lleva a construir barricadas emocionales, a esconderse, a una alienación física y emocional y a una violenta represalia hacia cualquiera que "se acerque demasiado". En la australiana Sheila Jeffreys encontramos premisas similares, quien citando a Jan Brown alega*: "cuando cogemos, poseemos. Cuando nos cogen, nos convertimos en poseídas".*[58] Y agrega:

---

[57] Hemos adaptado aquí la expresión anglosajona procaz y lunfarda a nuestro propio lunfardo rioplatense para conservar su procaz tenor.

[58] Muchas lesbianas, como es sabido, en sus relaciones sexuales suelen utilizar prótesis artificiales para emular el pene masculino, artefactos que se acoplan a su ropa interior, y de ese modo penetrar a su pareja como lo haría un hombre.

(...) partimos de que el coito [heterosexual] es el fundamento de todas las demás relaciones sociales del sistema de supremacía masculina, y de que la orquestación y la manipulación de este acto contribuyen de manera significativa a perpetuar la subordinación femenina dentro y fuera del hogar. (1996, p. 98)

Nos preguntamos qué sucesos tan desventurados han conducido a intelectuales de este tipo a proponer estas protervas tesis y definiciones, las cuales incluso se transforman en delirios políticos. Dworkin denuncia que en *America* (USA), el sexo es el tópico de una convicción estandard y universal ciudadana en donde el mismo es visto como algo "bueno y saludable", lo cual le parece muy negativo: *'sex is good, healthy, wholesome, pleasant, fun; we like it, we enjoy it, we want it, we are cheerful about it; it is as simple as we are, the citizens of this strange country with no memory and no mind.'* (2007, p. 59) A Dworkin, tales cuestiones, la llevan a pensar que vive en un *strange country*, en un país extraño. Para Dworkin, que hombre y mujer tengan sexo, y que eso se celebre culturalmente, resulta extraño. Quizás Dworkin hasta haya pensado en mudarse de país luego de sembrar sus doctrinas en importantes Universidades. ¿Y en dónde vio ella, precisamente, la chance de otro mundo posible? En el Estado de Israel. ¿Cuál es la veta política de Dworkin, quien se presenta a sí misma como una luchadora feminista, lesbiana y judía? Las últimas implicancias éticas e ideológicas de Dworkin están en cómo ella concibe la potencialidad del Estado de Israel. Ya vimos al comienzo de nuestra obra que Dworkin establece una extraña ecuación: toda mujer oprimida es como si fuera un judío víctima del fascismo, de ese "racismo sin color" como le llama ella. Entonces, si Israel quizás algún día se liberase de sus sesgos patriarcales, podría realizar los sueños de instituir un Estado, no ya con fronteras militares, sino con "fronteras metafísicas" -dice-, rumbo a una "familia global" basada en un "nacionalismo ético" feminista. Dworkin afirma que sin Holocausto, los formidables luchadores judíos como Ben Gurion (¡hombres!) y sus cohortes habrían fundado de todos modos el Estado de Israel:

Ben-Gurion and his cohort arguably would have achieved the State without the Holocaust; they were too formidable to fail. What would a state be a vehicle to? Freedom, perhaps, or equality, or the early North American 'Don't Tread on Me.' But the claims of the Jewish state were broader: don't tread on me; or her; or them; they don't live here but they are part of the nation, so don't tread on them. This could have been an ethical nationalism, a step toward a global family, an obligation of honor to a global community; a first step to making the unit of the state archaic, a nonimperial state with a particular human rights agenda, <u>a state with metaphysical borders rather than military borders, a state beyond the constraints of geography: Israel, the safe harbor for the family</u>. But Jews also wanted 'normalization'; the creation of conditions in which the Jews could live as a nation, like the others. (2000, p. 63) (el subrayado es nuestro)

Como vemos, aquí nuestra intelectual está brindando un marco ideológico y hasta geopolítico que pareciera ser un próximo paso en el sionismo: depuremos a Israel de sus castas patriarcales funcionales a este sistema sexista, y transformémoslo en la Nación líder de un nuevo nacionalismo global feminista basado en una "particular agenda de derechos humanos" (sic); sionismo global que, como es de esperar, estará cargado de las tesis ideológicas de intelectuales asesoras del nuevo establishment como Andrea Dworkin. Hemos mostrado ya que otras intelectuales como Judith Butler,

si bien ésta aparentemente no es sionista, habla a su vez de la necesidad de llegar a un "feminismo global". Derrida hablaba de una Nueva Internacional inspirada en el marxismo mesiánico y en las "políticas de la amistad". ¿Simples coincidencias de todas estas figuras que lideran el pensamiento posmodernista de cientos de miles de acólitos? Dejamos planteada la pregunta, la cual consideramos que es una interrogante abierta y pertinente, y para la cual nos basamos en el más puro reservorio de afirmaciones propias de estas figuras, extraídas todas ellas de sus obras de autoría personal y de rigurosas fuentes académicas que no dan lugar a un milímetro de especulación de dudosos terceros. Simplemente hemos mostrado una serie de discursos ya existentes y propuestos.

Sea o no sea a través del Estado de Israel, lo cierto es que ciertas propuestas como las de Butler de un feminismo global van en dirección opuesta a la soberanía y solidez del Estado nación -la poca que va quedando- mediante la cual se organizan distintos pueblos del mundo. Si el Estado es la Nación política y jurídicamente organizada, entonces las formas de cada pueblo para hacerlo deberán ser disueltas, o al menos profundamente transformadas para dar cabida a lineamientos políticos y jurídicos importados desde los centros de poder y de las usinas de pensamiento del nuevo consenso liberal. Demos un ejemplo: el "matrimonio igualitario". La activista feminista Masha Gessen ha "confesado" recientemente en Australia cuál es el propósito de impulsar el matrimonio igualitario como agenda global: no tiene nada que ver con la igualdad (pues la mayoría de los homosexuales no se casan ni desean hacerlo), no responde a una demanda sociológica, sino que tiene que ver con la erosión del sentido de las instituciones clásicas de la sociedad tradicional (Dasteel, 2013, *Life Site News*), rumbo a su destrucción definitiva tras una larga lucha que se remonta a la vieja izquierda gramsciana. Lo dice una militante del feminismo radical, no nosotros. Nosotros le tomamos la palabra, pues, ¿por qué habríamos de no tomar en serio sus palabras? Claramente, estamos ante la propuesta de una destrucción de arquetipos culturales y sociales, referenciales y primordiales, todos aquellos que se derivan de la unión del hombre con la mujer, cuestión que hace a la filogenia de la especie.

Pasemos ahora a otra de las figuras del feminismo radical: Catharine MacKinnon. Para ello nos basaremos en su obra, quizás la más importante, *Toward a feminist theory of the State* ("Hacia una teoría feminista del Estado") de 1989. MacKinnon es la prueba viviente de cómo el feminismo radical hace cortocircuito consigo mismo. Para nada resulta esperable que entre la expresión "aborto" y el concepto identitario de "feminismo" surja una tajante disyunción. Todos sabemos que, en líneas generales y del mainstream de nuestro tiempo, el feminismo reivindica "la interrupción voluntaria del embarazo" en tanto derecho irrecusable de la mujer (al menos la occidental). Sin embargo, puede llegar a suceder que no: puede suceder que quizás el más radical de los feminismos (esto es: aquel feminismo que aspira y pretende ir a las raíces de todo un campo de problemas) discrepe y hasta rehúse semejante conquista sociocultural. Pero, ¿cómo es posible tal cosa?

MacKinnon es abogada e ideóloga intelectual, que además de influir en numerosos casos judiciales de mujeres maltratadas, procesados en Cortes de Justicia norteamericanas, se ha desempeñado en las Universidades de Michigan y Harvard. Si bien estamos ante una sola figura, sus obras no sólo representan sino que han inspirado a ulteriores feministas radicales, como Jeffreys, Dworkin, etc. El interés que suscita MacKinnon (y otras), precisamente, es la ruptura con el mainstream feminista, con la versión liberal del mismo. De este modo, podemos ubicar e identificar a MacKinnon en USA en afinidad con otros movimientos, como el famoso Grupo 8 en los años 70 en Suecia, o el *Nye Feminister* noruego, de cepa radical ambos.

No se puede entender el rechazo de MacKinnon a la legalización del aborto si primero no se comprenden otras cosas, como ser lo que aquí yo podría denominar "premisa antropológica" de MacKinnon. Pero tampoco sin conocer lo que opina del Estado liberal estadounidense. La "tesis antropológica" de MacKinnon, si aquí yo como lector intento trazar una unidad conceptual de sus planteos, consiste en que la "sexualidad" no es más que un constructo de poder de naturaleza patriarcal y masculina. Es decir, se trata literalmente de un arma para el ejercicio de dominación -que partiría de la estructura autoritaria de la familia milenaria- sobre la mujer, lo cual permite controlar tres dominios: organización, reproducción, empleo de recursos. La familia es el locus, el lugar de reproducción de la milenaria explotación. (1989, p. 61)

La sexualidad no es una mera esfera de emociones y sensaciones o conductas, sino que es una penetrante (*'pervasive'* -sugerente elección metafórica-) dimensión de la vida social centrada en la violencia del coito. El coito es violencia. El coito es el patriarcalismo hecho voluntad, porque mediante él, los hombres asegurarían la actualidad real de un sistema político cuya virtualidad inherente es milenaria. En términos estructuralistas -diremos nosotros- el coito sería en estos planteos el pasaje de la virtualidad de una estructura milenaria a su actualización particular/universal concreta en la civilización cotidiana. Vayan a donde vayan, las mujeres son, así, "víctimas" del sistema de dominación masculino y patriarcal, porque este es un sistema que no permite negociar nada: el coito simplemente impone. MacKinnon ve en la pornografía, no una mutación social contingente de nuestra cultura moderna y hedonista, sino una expresión pura, perfeccionada y acabada de nuestro tiempo respecto a la naturaleza esencial de la sexualidad masculina. En sus embates contra Freud, nuestra feminista nos plantea que Freud nunca pudo formular la interrogante *"¿qué es lo que los hombres desean?"*, porque si lo hubiera hecho se habría dado cuenta de que "la pornografía nos provee de una respuesta": *'it is their truth [la de los hombres] about sex (...) shows how men see the world, how in seeing it they access and possess it, and how this is an act of dominance over it'*. (1989, p. 138)

Así, lejos de ser una contingencia particular de nuestro tiempo, la pornografía industrial es la más pura expresión y desvelamiento del sexo masculino y su presunta esencia. La pornografía, en el seno de las sociedades posindustriales, hace nada más

que objetivar la esencia masculina. La pornografía es la verdad del sexo. So: *'no pornography, no male sexuality'*. (1989, p. 139). Foucault, Lacan y Derrida habrían sido endebles como intelectuales, porque el primero atisbó este orden de male dominance solamente en "libros de historia", el segundo "meramente en la psique" y el tercero nada más que en el "lenguaje", respectivamente. Pero ninguno lo denunció en tanto sistema de dominación que acorrala a las mujeres como instrumentos de reproducción del legado masculino.

MacKinnon llega a sostener que no hay diferencias ni desorden posible de personalidad entre el psicópata violador y el hombre "normal" (1989, p. 145), de lo cual se infiere que la ideóloga está a medio paso de sostener que todo hombre es un violador más o menos en potencia, más o menos por antonomasia.

De esto que yo he denominado "tesis antropológica de MacKinnon" (una concepción no muy venturosa de la naturaleza masculina), se desprende, como es de esperar, una epistemología del sujeto. Dice MacKinnon (traduzco):

> Las mujeres (...) tienen el problema contrario al de Descartes. El mundo objetivo no es un reflejo de la subjetividad de las mujeres, si es que en verdad puede afirmarse que las mujeres (...) poseen una subjetividad. Epistemológicamente hablando, las mujeres saben que ahí afuera hay un mundo masculino porque les da en la cara. (...) Piensen lo que piensen, hagan lo que hagan, no pueden escapar de él (...) (p. 123).

Enhorabuena, si la experiencia del mundo posible de la mujer es tal cual (MacKinnon ya creó un Descartes a su medida, aguardamos fervorosamente un kantismo feminista), de allí se extrae el corolario, entre el polo antropológico y el cognoscitivo, que cualquier sistema político es sólo legitimador del orden sexual-patriarcal instituido. No importa que hablemos de fascismo o democracia liberal en última instancia. De hecho, el Estado liberal estadounidense sería un caso más de una maquinaria al servicio del patriarcado, donde el falo es el parámetro absoluto.

En esta *dictadura del falo*, ¿qué esperar del aborto despenalizado? Tal despenalización es un recurso más de los múltiples que poseemos, según MacKinnon, los hombres para subyugar a las mujeres. Tan sólo permitiría controlar "mejor" el plano de la reproducción mientras se hace de la mujer un blanco más efectivo de los embates de la violencia sexual de los hombres. ¿Por qué? Porque si antes el hombre, en el seno y fiel representante de la estructura patriarcal, -y a pesar de los avances en métodos anti-conceptivos- al menos debía velar por la cuestión de la reproducción, ya sea preocupándose o al menos manteniendo un cierto desasosiego de consciencia social y moral -aunque sea mínima- respecto a su prole, ahora que la mujer puede abortar sin consecuencias legales (años 80 en USA), meramente deviene esta en un objeto más calibrado, más acicalado para el ejercicio de la *'male dominance'* mediante el coito. Tanto los avances anti-conceptivos como la despenalización del aborto son formas en que la mujer, por medio de un autoengaño ilusorio de libertad, se "auto disponga" real y efectivamente para los embates e incursiones sexuales de los hombres y sus intereses "grupales" (a nivel cultural). Para decirlo desde otro ángulo: sostiene

MacKinnon que, antes de que el aborto fuera legal, la mujer, si se quería rehusar al sexo (único acto posible de "libertad" en este sistema de dominio) no tenía que decir "me duele la cabeza", porque al menos tenía algo así como un "pretexto legítimo de importancia" para ejercer el veto sexual. (1989, p. 190) Si no hay control sobre el coito, no hay control sobre el embarazo, y el que controla un feto, controla el destino de la mujer, así sea mediante técnicas anticonceptivas. Finalmente, las formas masculinas de dominación se hallan encarnadas incluso en los derechos liberales individuales de la mujer. (pp. 244-246)

Jamás habrá auténtica libertad, dice MacKinnon, para las mujeres del mundo mientras estas existan en una sociedad donde la sexualidad posee como referente codificante el coito y el pene masculinos, eje axial de una perversa dominación plagada de traumáticas violencias. De este modo, se verifica como correcta la hipótesis del sociólogo Gilles Lipovetsky, quien afirma que estos neo-feminismos buscan la destrucción de la sexualidad humana basada en referentes estables y oposiciones codificadas. (2003, pp. 72-73)

MacKinnon, en calidad de ideóloga feminista ha propuesto marchar hacia una "jurisprudencia feminista" que vele por estas observancias teóricas, y su teoría ha tenido considerable influencia, no sólo en movimientos activistas que exportan sus discursos a las academias -y de las cuales las universidades del tercer mundo los absorben ya digeridos-, sino en organizaciones y políticas que han colaborado en edificar los aparatos jurídicos del progresismo cultural. Nada de *feminismo pop* ni de progresismo light de masas: o se permanece o se sale de una vez de la dominación masculina. Tal es la lógica sin parangón de esta feminista. MacKinnon rechazará tanto el feminismo socialista como el liberal: mientras el feminismo socialista meramente aplica el socialismo a la cuestión de la mujer, el feminismo liberal simplemente extiende el liberalismo (ideología de hombres) a la mujer. Siendo esto así, MacKinnon hablará de alcanzar lo que ella denomina “feminismo radical posmarxista”. (1989, p. 117) Esta intelectual es capaz de comprender que incluso bajo el discurso de los derechos de la mujer, la mujer no necesariamente sale ganando, a pesar de que llega a dicha conclusión desde premisas que a nuestro entender son espurias y falaces.

¿Tienen estos planteos consecuencias sociológicas palpables? En España, la propia TV Danesa ha hecho un reciente documental (Falsas acusaciones en España) acerca de cuáles son los efectos sociológicos de estas concepciones de género desde que fueron implementadas por el PSOE.[59] Los creadores de este proyecto legal y político son los cuadros, precisamente, de activistas feministas de género que conforman distintos sectores del PSOE, las mismas que ocupan el llamado Ministerio de Igualdad español. La propia TV Danesa define lo que acontece como una oculta tragedia nacional: la

[59] Véase: http://www.youtube.com/watch?v=GjgBfklmYj8

magistrada María Sanahuja, en acto de honestidad ética, legal e intelectual, ha dicho que muchas mujeres utilizan pérfidamente y por venganza el nuevo código penal para obtener ventajas sexistas de género. Basta que una mujer haga una llamada telefónica e inmediatamente se detiene al hombre (esto también ocurre en Escandinavia) sin que se escuche su versión y sin presentar pruebas o testimonios. Sólo por ser hombre el implicado, el delito ya se encuentra previamente agravado en lo jurídico. El abogado Javier Pérez-Roldán opina que ello, jurídicamente es "una barbaridad". Este modelo, dice la propia magistrada Sanahuja, hace de la palabra de la mujer la única verdad a ser escuchada por medio de una jurídica "presunción de veracidad de la denunciante". En muchos casos los denunciados son verdaderos hombres violentos y agraviantes, pero muchos otros (miles según la TV Danesa) no lo son, y el sistema no está filtrando los casos. A estos desventurados no se les permite hablar ni hacer preguntas en las Cortes, y a veces ni siquiera son interrogados por los jueces. Estos detenidos son automáticamente desprovistos del derecho a ver a sus hijos, y son expulsados de sus propiedades para quedar en la calle, sin que existan programas de atención psicológica o siquiera de refugio para los mismos. Muchos terminan en la marginalidad y la mendicidad, además de ser cuantiosamente multados. En el Río de la Plata podemos observar el solapado advenimiento paulatino de una situación similar: los lobbies feministas argentinos han boicoteado e impedido la difusión del documental *Borrando a papá*, donde es mostrado este condenable fenómeno.[60]

Si todo esto no es un atentado contra los derechos humanos y el Estado de Derecho -como resultado de la ideología de género llevada a lo jurídico-, entonces ya no sabemos qué es. Zapatero se jactó en su momento de que esta es la ley más avanzada de las democracias del mundo. Pero lo cierto es que se trata de la subyugación del Estado de Derecho al poder de los lobbies activistas feministas, quienes introducen un enorme daño y entropía en la sociedad, una auténtica *sexual warfare* que destruye la familia y las relaciones entre hombre y mujer. La activista Erin Pizzey ha señalado que hoy en día asistimos a una auténtica *industria multimillonaria de la violencia de género*.[61] Esto le ha costado a Pizzey recibir amenazas de los grupos feministas al punto de tener que abandonar su país.

El *new feminism* no podrá lesbianizar a las mayorías, pero puede intentar deshacer el tejido social entre hombre y mujer al menos. Podrá sonar absurdo, pero a ello se apunta. En nuestros días, podemos observar cómo aquí en el Río de la Plata se esparcen en las redes sociales consignas ideológicas del tipo *“basta de machos, crialos marica”* durante sucesos callejeros que aparentan ser “marchas por violencia de género”, incluso llamando al exterminio de los “machos”.

---

[60] Véase: http://spa.avoiceformen.com/hangouts/borrando-a-papa-documental-argentino/

[61] Véase: https://www.youtube.com/watch?v=_qudWO79V-M

El feminismo del ala más radical no se ha quedado solamente en estos planteos. Luego de las *new feminists*, advino una nueva versión, esta vez mucho más emparentada con la veta del "giro lingüístico" que es propia del postestructuralismo, aquellas intelectuales que reflexionarán sobre el género y las relaciones de poder y los roles no tanto desde una perspectiva vinculada a los aparatos del Estado, sino al lenguaje y las construcciones simbólicas. En este sentido, destaca por encima de todas las demás Judith Butler, la ideóloga californiana. Esta nueva versión del feminismo, cuyo punto de emergencia pública podríamos hallarlo a comienzos de los años 90 con la publicación de una obra nodal de Butler: *'Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity'*, resultó un tanto chocante para las feministas de los 70 y 80. Sheila Jeffreys ha atacado a Butler alegando que el feminismo de la *gay-lesbian theory* al que Butler representa, es un feminismo intelectualista y despolitizado, preocupado por el mero análisis de lo simbólico y de los juegos de lenguaje. A diferencia de este nuevo feminismo, el feminismo lésbico atacaba de modo mucho más directo al patriarcado, la violencia masculina y las inequidades económicas. Pero el feminismo posmoderno - dice Jeffreys-, además de hacer del género una simple idea, resulta ser una mera mano de barniz a los viejos postulados del liberalismo clásico. (1996, pp. 148-155) Nosotros creemos que Jeffreys subestima ingenuamente a su compañera correligionaria del feminismo global. Para nada el feminismo de Butler et al es un "feminismo despolitizado", sino que se trata del mismo fenómeno por otros medios, incluso peores. Por otro lado, cabe aclarar que nosotros hemos incluido dentro de la corriente posmoderna no sólo al feminismo de Butler, sino también al de las *new feminists* del lesbianismo político. Tan despolitizado no es de momento en que en 1995, en Beijín, Butler y sus socias lograron imponer a nivel global la concepción de género en la Conferencia Internacional sobre la Mujer.

Judith Butler bautiza el pensamiento de los años 90 planteando a la mujer no ya como un sujeto de carne y hueso (como era usual en el feminismo precedente), sino como "categoría", y afirma que no existe consenso acerca de lo que la mujer es en tanto categoría. Como es de esperar, Butler parte fuertemente del pensamiento de Michel Foucault, tomando muchas de sus premisas, como ser la de que los sistemas jurídicos de poder producen los sujetos que luego serán susceptibles de representación. La influencia de Foucault será una constante a lo largo de muchos años en el pensamiento de Butler. Mucho más recientemente en el tiempo Butler nos hablará del género como un "reglamento" el cual nos sujeta a una subjetividad producida por un poder regulador de prácticas sociales, con sus estándares implícitos de normalización. (2010, p. 68) Así, el de Butler constituye un pasaje del discurso del heteropatriarcado fascista al de la mujer como categoría y sujeto de sistemas de poder que generan la ilusión naturalizada de que existe un sujeto "antes de la ley" (las concepciones colectivas sobre qué es ser-mujer). Butler rechazará cualquier concepción de ontología pre-social sobre la mujer en este sentido, se opone tácitamente a la existencia de una *pre-gendered person* (sic) que trascienda el mundo social y simbólico

colectivamente existente. Esta es la vía hacia una gran deconstrucción derrideana de lo masculino y lo femenino. (2010, pp. 70-71) Nuestra ideóloga es una nietzscheana de izquierda: su labor, en gran medida es un llamado a la "genealogía" de la categoría-mujer. (1990, pp. 1-34) Y lo afirmará rotundamente: el género no se deriva del sexo (es decir, aparentemente no tiene mucho que ver con él), sino que es una construcción cultural:

> If gender is the cultural meanings that the sexed body assumes, then a gender cannot be said to follow from a sex in any one way. Taken to its logical limit, the sex/gender distinction suggests a radical discontinuity between sexed bodies and culturally constructed genders. (1990, p. 6)

Nosotros hemos visto que esto no posee sustento científico ni psicológico alguno. Butler incluso llega por un segundo a la ideación delirante de preguntarse si el propio sexo no es acaso ya un constructo (1990, p. 7), si el sexo no es ya un género, y si acaso existe una genealogía histórica acerca de cómo queda instalada la dicotomía masculino/femenino. Es decir, a Butler pareciera en el fondo sorprenderle que no hubiera (hasta donde sabemos) transexuales y *queers* entre los neandertales y posteriores sociedades agrarias, y por eso necesita preguntarse cómo y por qué surge la distinción básica e inicial entre lo masculino y lo femenino, ese *agenciamiento representativo binario y acotado de nuestro mundo simbólico que excluye la diversidad*... Por otro lado, ella misma plantea la pregunta de que, si el género es una construcción, ¿cuál o qué instancia es la que oficia de constructor? Evidentemente, Butler sólo puede responder a esto con vagas abstracciones que apelan a nociones categoriales y procesos históricos de carácter macro. La clara veta de nietzscheana de izquierda se observa cuando Butler utiliza los planteos de Nietzsche para afirmar que no hay ser detrás del hacer: el hacedor es una ficción*, 'there is no gender identity behind the expressions of gender (...)'*. De este modo, el género es la inscripción, la "marca" de una economía significante patriarcal. (1990, pp. 25-26) A Butler no le gusta decir "tengo un género", dado que ello es haber entrado en un estado de subordinación heterocéntrica. (2010, p. 85)

Pero si caemos en el razonamiento de que el género es meramente el imperativo de una cultura, si acaso es el punto de convergencia histórico y cultural de un conjunto de relaciones de poder (1990, p. 10), entonces pareciera que la propia cultura queda posicionada como una instancia determinista y productora, tal como la biología lo es para el sexo anatómico. Y ese, decimos nosotros, es el hacedor que Butler en el fondo propone. La teoría de Butler, así, es como una serpiente que muerde su cola. Siendo que la cultura humana es el hombre manifestándose, el ser del género no es otra cosa que el ser de la cultura. Es que el problema de Butler es que no hay en ella una definición de qué es precisamente la cultura, más allá de vagas afirmaciones sobre juegos de lenguaje y grandes instancias históricamente macro. No nos sorprende, dado que Butler parte de Foucault, y por tanto, hereda los vicios del pensamiento postestructuralista que rechazan la noción clásica sobre el hombre y su actuar en la

historia, dado que aquí se concibe que ni siquiera hay ya un "yo" o un "nosotros" que preexistan y que sean agentes de significación. (2011 p. XVI)

Butler también atacará los planteos de Freud y de Lacan, debido a que ve en ellos la justificación de instancias "totalizantes" (la ley de la cultura) rumbo a producir una ontología sexual. (1990, pp. 47 ss.) Y las ontologías son rechazables -dice- porque operan como mandatos normativos y restrictivos en contextos políticos establecidos. (1990, p. 148) Un ejemplo de ello es la violencia contra las minorías, que según Butler estaría ocasionada debido a "ansiedades" vinculadas al profundo deseo de mantener un género binario natural y necesario. (2010, p. 59) Y llega a aseverar sobre Lacan: *'Lacanian theory must be understood as a kind of slave morality'.* (1990, p. 57) ¡Una "esclavitud moral"! Qué poco entendió Butler a Jacques Lacan. De este modo, luego de una muy dudosa lectura de los planteos de Freud y Lacan, Butler afirmará que el complejo de Edipo propuesto por el psicoanálisis es un modo de asegurar y justificar el tabú cultural contra la homosexualidad. (1990, p. 63) ¡Y aquí es donde se revela el nudo gordiano de los rechazos de Butler! Incluso afirma que adherir a estos planteos es ser fiel a un "impulso teológico" (otra vez la anti-escolástica), un "signo de lealtad a la ley de la cultura" (las mayorías son conservadoras) y una "sumisión al padre simbólico" (las mayorías son androcéntricas y deístas). (2010, p. 75) En una de sus más recientes obras -*Bodies that matter*- asegura que la ley simbólica de Lacan puede ser sometida a la misma crítica que Nietzsche efectuaba de Dios: el poder atribuido a este poder ideal (la Ley, Dios) se deriva de la atribución misma y nada más. (2011 p. XXIII)

Está claro que lo que Butler busca es subvertirlo todo, producir el desfalco de las bases nucleares de la civilización en su trama más primordial: los vínculos de filiación, de alianza y de parentesco en su generalidad. Le interesará cuestionar la premisa tácita de la cultura de que el matrimonio (e incluso la simple unión heterosexual) deba ser el punto de apoyo de todo orden instituido y de parentesco, colocar al parentesco por fuera de la familia tradicional. Pensar nuevas formas de alianzas sexuales que al ser legalizadas, utilizan al Estado como medio para hacer realidad *fantasías posibles* (sic). Butler sentencia que la antropología estructuralista es anacrónica, porque no reconoce la posibilidad de existencia de otros intercambios posibles que no se basen en el tabú del incesto ni en el tabú de la homosexualidad. (2010, pp. 149 ss.) Ergo, el estructuralismo de Lacan (inspirado en el de Levi-Strauss) es un "estructuralismo heterosexista". (2011, p. 56) En este último sentido, cita entre otros el trabajo del antropólogo chino Cai Hua (a quien presentamos en nuestro primer capítulo). Tal como mencionamos, al comienzo, Hua emprendió el estudio de una muy peculiar e inusitada etnia, los Na, los cuales presentan formas de organización que a Butler le servirán para ilustrar sus tesis feministas. Para los Na, todo aquel que proceda del mismo ancestro mujer posee el mismo *ong*, el mismo hueso, y por tanto la misma cualidad grupal. Tal como explica Cai Hua, la consanguinidad entre individuos va en función de los vínculos con la figura de la madre, se trata de una etnia matrilineal en la que la propiedad es comunitaria. Los grupos familiares poseen jefes, que es la madre y

el tío materno, y son lo que trasmiten los conocimientos técnicos y preceptos morales al resto. Dentro de cada grupo, de cada *lignée*, los hombres no tienen hijos "propios" porque los mismos no poseen esposas, por lo que en consecuencia la figura del padre no existe, y a su vez existe lo que nosotros consideraríamos como incesto entre los miembros de cada lignée. Las mujeres, en su memoria ancestral, se disponían ritualmente en los valles de la montaña donde "abrían sus piernas al viento" (a los hombres), y en el momento de ser estudiados los Na por Cai Hua, las mismas se disponían en sus habitáculos por la noche, donde eran visitadas por los hombres, para así concebir hijos. Al ser el linaje matrilineal, perfectamente el hombre puede mantener relaciones que nosotros consideraríamos "incestuosas". La única condición es que entre el hombre y la mujer no haya hermanos en común, pues ello indicaría que poseen el "mismo hueso" (mismo ancestro mujer). A lo largo de su vida, los hombres inseminan a diversas mujeres (pueden llegar a estar con casi todas las mujeres del poblado), pero no poseen vínculo con sus descendientes, estos no son hijos. En resumen, se trata de una comunidad basada en la consanguinidad matrilineal, y no en el matrimonio entre hombre y mujer. (Hua, 2001, pp. 459-476) Entonces, Hua concluye algo que es lo que a las feministas como Butler les vendrá al pelo:

> Lévi-Strauss's theory takes the institutionalized exchange of women by alliance of marriage to be the central point of kinship. (...) Without marriage, the Na provide, here too, a counterexample. (...) From now on, marriage can no longer be considered the only possible institutionalized mode of sexual behavior. Without marriage, a society can maintain itself perfectly well and function as well as any other. (...) Social anthropology is faced, for the first time in the history of the knowledge of humankind, with a society that is without fathers and husbands. (2001, pp. 473-476) (el subrayado es nuestro)

El sueño de Butler se hizo realidad: una sociedad donde la mujer no responde al hombre, donde este no posee injerencia comunitaria (excepto los tíos maternos) ni derecho al linaje, donde las relaciones sexuales son libres y *al viento* y en donde no existe el tabú del incesto tal como lo conocemos, así como tampoco la cristiana esclavitud del matrimonio. ¡Hubo que ir hasta los recónditos meandros del Himalaya para hallar esta utopía que desafía leyes antropológicas prácticamente universales! Para Butler, posee más peso un inusitado y atípico poblado perdido en el Himalaya de no más de 30 mil personas que el resto de todos los pueblos, sociedades y civilizaciones del mundo y de la historia. Los postestructuralistas critican usualmente las tesis de carácter y pretensiones universales, y sin embargo no podemos evitar preguntamos qué tan "universal" es el caso de los Na como para ser propuestos como modelo de un orden social global a ser alcanzado, siendo que se trata de una comunidad insignificante.

Butler no ha entendido nada. Cuando Freud decía "la anatomía es el destino" no estaba legitimando un *orden opresor*, como plantean muchas feministas desde hace décadas, sino que estaba intentando pensar cómo el sujeto extrae un fundamento de simbolización psíquica (en su *Sepultamiento del complejo de Edipo*) para la organización social de las diferencias a partir de la anatomía como punto de arranque, para articular así la diferencia sexual respecto al otro en el orden humano. (Vol. 19, pp.

177-187) Eso nada tiene que ver con una legitimación escolástica ni con un "impulso teológico".

Lo que Butler dice por otro lado, si tomamos como ejemplo la heterosexualidad, es que la misma no es únicamente propia de los heterosexuales. (2010, p. 282) Eso implica que, por ejemplo, un transexual puede afirmar: *poseo elementos heterosexuales en mi construcción identitaria*. Nosotros lamentamos informarle a Butler que está equivocada: la heterosexualidad sí es propia de los heterosexuales y de nadie más, y ello se debe a que no se puede pensar al sexo, a la orientación y al género de forma escindida como componentes atómicos disgregados. En este sentido, si es que la noción de género desea ser conservada como un concepto útil, nos parece mejor lo que propone el psicoanalista Jean Laplanche, quien plantea que, mientras que por sexo se entiende el conjunto de las determinaciones físicas y psíquicas (con su mundo imaginario de fantasías y deseos ligados al placer y a la función sexual), el género en todo caso es el conjunto de las determinaciones ligadas a la distinción masculino/femenino, (en tanto éstas están compuestas por roles y habitus sociales), pero a su vez también inexorablemente físicas y psíquicas. (2003, pp. 43-44)[62] En cambio, Butler llega incluso a dudar de la materialidad del sexo y del cuerpo, la cual estaría atravesada por diversas construcciones sociales de género, y hasta se pregunta si no será posible que exista un *lesbian phallus*, un "falo lésbico". La respuesta es que sí: hablar de un lesbian phallus es crear la chance de romper con el imaginario hegemónico heterosexista. (2011, p. 57) Un auténtico desacierto, por momentos delirante, que no obstante ya tiene, una vez más, su antecedente en Simone de Beauvoir, quien prodigó que el falo -ese "tallo de carne"- es una trascendencia que aliena. (2011, p. 52) Ahora bien, no se trata de que el constructivismo sexual sea un haré mi sexualidad como me plazca de un momento a otro, dice la propia Butler. (2011, p. 59) Las cosas no son tan simples y plásticas. Por ello, es necesario generar políticas que vayan cambiando el orden de la cultura y de las cosas, el mundo de las palabras y las cosas. Que el sexo deje de ser una marca previa a la que la cultura inviste retroactivamente para generar una identidad (tal como teorizó Freud), y que de ese modo surjan en el campo social diversas identidades y diversos géneros. Afectar, trastocar el universo de las identificaciones psíquicas, lugar de la producción del deseo y donde se negocian las prohibiciones de la cultura humana. (2011, p. 64) A todo esto, Butler lo denomina finalmente un *re-pensar la investidura del significante político*. (2011, p. 143)

La historiadora y psicoanalista Roudinesco plantea que el Estado modernista (ella lo denomina "republicano"), ha ido quitando prerrogativas señoriales a la figura del jefe de hogar y a los hombres en general. (2007, p. 110) En Francia, en 1970 se suprime legalmente la expresión "jefe de familia". Ahora la familia era "coparental". En 1975

---

[62] Nota al pie nº 12.

llega a Francia la ley del aborto, más o menos en simultáneo que en Escandinavia, donde sólo cuenta la voz de la mujer. En el Reino Unido fue a fines de los 60. En este sentido, el nuevo orden de la cultura, con todas estas políticas y su correlativo nuevo orden simbólico cultural, produce un "patriarca mutilado", dice Roudinesco, cuestión que Lacan ya había percibido, y le llamó en su momento caída de la función del Amo (pensándolo en parámetros hegelianos). Es que otro Amo vendría a instaurarse subrepticiamente. Su nombre es Ganímedes.

¿Cómo hemos llegado, pues, en occidente, a este creciente orden del patriarca mutilado? Habíamos mencionado en nuestros primeros capítulos que aquí explicaríamos por qué a la facción radical de la corriente feminista posterior a los 60 la denominábamos "facción jacobina". Pues bien, esto se relaciona con la cuestión de qué tanto poder poseen estos sectores. En un principio, muchos podrían creer que se trata de un escaso puñado de excéntricos y excéntricas, que no representan a casi nadie, con escasas cuotas de poder. Los sucesos por nosotros indagados muestran a toda luz que ello dista de ser así. Y si ello es así es porque estas facciones no se mueven en la búsqueda de cuotas de poder basadas en la teoría de la representación política democrático-liberal, y si lo hacen, es sólo como medio instrumental para otros fines. Su modus operandi y organizacional es la acción directa, la propaganda de masas, la infiltración y el gradual asalto al poder mediante el ejercicio del *soft power*. Es por ello que las denominamos facciones jacobinas, y no sólo del feminismo, sino de la revolución sexual y de los vínculos en general.

Los jacobinos, el Club de los Jacobinos, como es sabido, eran un sector minoritario dentro de los sucesos que se desataron en 1789 en Francia, pero de la noche a la mañana, se apropiaron de la revolución francesa mediante la conquista del poder, la agitación propagandística y el posterior terror de masas. Si hay algo que la historia moderna nos enseña es a no subestimar a las minorías. Mientras que las masas son muchas veces inertes y contemplativas, las minorías son proactivas y están férreamente decididas. Podemos mencionar el caso de la élite vanguardista y revolucionaria de los bolcheviques en Rusia, quienes hacia 1905 no eran más de 8 mil radicales en un país gigantesco con casi 130 millones de personas, es decir eran alrededor del 0,0061 % de la población, la mayoría de ellos ni siquiera de procedencia rusa, sino extranjeros. En vísperas de fines de 1917, no superaban los 500 mil adherentes en las urbes, dado que en el campo (mayoría de la población) eran casi totalmente desconocidos. Pero la noche de un 24 de octubre de 1917, mientras la ciudad dormía bajo el clima gélido como todas las otras noches, se hicieron del Palacio de Invierno mediante la infiltración y el copamiento sigiloso a punta de pistola, del control de las estaciones ferroviarias, de los puentes, del suministro de gas, del telégrafo y otras infraestructuras estratégicas de Petrogrado. (Figes, 2010, pp. 540 ss.) De allí nacería el mayor imperio geopolítico que disputaría primero al Reich, y luego a los Estados Unidos la hegemonía planetaria durante décadas en la pugna por un modelo de civilización, y sus efectos se sienten aún hoy, con sus miserias y fantasmas

colectivos, como ser la secuela genocida inefable del Gulag o del Holodomor. El siglo XX es el siglo que nos enseña que las minorías jamás deben ser subestimadas, y que las mayorías no son tan poderosas como a veces creen. Ya hemos visto lo que las facciones jacobinas de la revolución sexual anglosajona, inspiradas en el neomarxismo y en la *New Left* pudieron hacer con la APA (y con el Congreso de USA), esa institución que junto a la industria de los fármacos ejerce un gran poder sobre la vida anímica planetaria, así como en la taxonomización de poblaciones enteras. Las minorías jacobinas organizadas han logrado despsiquiatrizarse a ellas mismas, pero han psiquiatrizado e hipermedicado a las enormes mayorías planetarias: abundan los trastornos por doquier, todo el mundo pareciera ser bipolar, borderline, niños con trastorno de déficit atencional, niños presuntamente esquizofrénicos o adultos adictos a las redes sociales y al ciber-sexo (patologizaciones ya con esbozos de ser conceptualizadas como tales a futuro). Todos al parecer estamos enfermos, menos las minorías jacobinas, al mismo tiempo que son el brazo de la Industria de fármacos (segundo negocio mundial legal), y son promocionadas por la Secretaría de Estado de USA y la Organización Mundial de la Salud desde el corazón mismo del Imperio. Mientras todos somos tildados de sujetos enfermos en menor o mayor medida, las minorías se travisten con las vestiduras de la diosa Razón anglosajona al mismo tiempo que se despsiquiatrizan a sí mismas.

De estas facciones jacobinas, la que más sobresale es la del feminismo radical. El *Putsch* de la APA fue dado en su mayoría por hombres, pero la gran inspiración provenía del movimiento y fenómeno neo-feminista. Esto que vemos hoy viene siendo la consecuencia de una tendencia subterránea muy profunda de la revolución francesa y modernista. Como demuestra la historiadora británica Nesta Webster, Weishaupt (un pensador iluminista del jacobinisno) ya anunciaba en el siglo XVIII respecto a brindar cuotas de emancipación subversiva a la mujer: *'Through women, one may often work the best in the world; (...) more or less they can all be led towards change by vanity, curiosity, sensuality and inclination'*. (*"A través de las mujeres, uno puede usualmente operar mejor en el mundo (...) en mayor o menor medida ellos [hombres] pueden ser conducidos al cambio por vanidad, curiosidad, sensualidad e inclinación"*.) (1921, p. 15) Controla a la mujer y controlarás a los hombres y por tanto al conjunto de la sociedad. Controla sus derechos, su versión del pensamiento así como su vida anímica mediante la industria del fármaco y la ciencia psiquiátrica, y dominarás al mundo. Hemos visto que en buena medida, los programas de la revolución sexual, así como sus proyectos políticos, academias e instituciones internacionalistas están financiados por grandes financistas del mundo, por una auténtica élite que incluso posee intereses de otro tipo.

Por si alguien aún no nos comprendió adecuadamente lo repetimos: no nos interesa juzgar la inclinación sexual y del deseo de los hombres y mujeres de a pie, sino que lo que hemos puesto en duda y análisis son los usos políticos de la ciencia de lo mental,

así cómo es que se dan acaso los grandes consensos sobre los conceptos e instrumentaciones que luego afectan a las sociedades, transmutándolas en otra cosa.

Hace un siglo, ese gran pensador oriental que fue José Enrique Rodó también se interrogó a sí mismo sobre el problema del jacobinismo, sobre la cuestión de cuando el liberalismo y la democracia se disfrazan como tales pero en el fondo su porte es otro. Hoy, nos vemos frente a un problema que en esencia es el mismo, pero sus dimensiones (también provenientes del Norte), son mucho más arrolladoras. La "nordomanía" de nuestras élites intelectuales y académicas se encarga de implantar estas concepciones funcionales al nuevo consenso liberal mundial, sin filtros y sin aranceles. El nuevo consenso liberal es aplastante, Uruguay no posee ninguna chance de enfrentarse al mismo por sí solo. Para ello será menester fomentar nuestras propias usinas de ideas, nuestra propia racionalidad filosófica y política que de batalla a la guerra memética contemporánea que todo lo arrasa. Para ello, la única alternativa será la formación de un bloque continental federal, y aun así la tarea será muy ardua y penosa. Es necesario cortar el cordón umbilical con el colonialismo intelectual y con los centros culturales del mundo rico, desarrollando una racionalidad superadora y nuestra. En esa lucha, incluso los sujetos LGBT podrían acompañarnos, al menos los que comprendan que los derechos humanos son derechos de la persona humana y de los pueblos, y no de los particularismos de grupos al servicio de inconfesables intereses.

# Fuentes:

## Artículos e informes científicos y/o estadísticos (links activos al momento de escribir la obra):

---


- APA Statement on DSM-5 Text Error. Pedophilic disorder text error to be corrected (2013, Octubre) *American Psychiatric Association*. Recuperado de http://www.dsm5.org/Documents/13-67-DSM-Correction-103113.pdf
- Coria-Ávila, Genaro et al. (2011) El comportamiento homosexual y sus bases neurales. eNeurobiología. 1(2): 110211. Recuperado de http://www.uv.mx/eneurobiologia/vols/2010/2/Coria-Avila-1(2)/Coria-Avila-1(2)110211-2011.pdf
- Dailey, Timothy J. (s/f) Comparing the Lifestyles of Homosexual Couples to Married Couples. *Family Research Council*. Recuperado de http://www.frc.org/get.cfm?i=IS04C02
- Frail and aged, a giant apologizes (2012, 31 Mayo). *MercatorNet. Navigating Modern Complexities.* Recuperado de http://www.mercatornet.com/articles/view/frail_and_aged_a_giant_apologizes
- Hamer, Dean *et al*. (1993) A Linkage Between DNA Markers on the X Chromosome and Male Sexual Orientation. *Science, New Series*, Vol. 261, 5119, pp. 321-327.
- Hart, Trevor & Heimberg, Richard G. (2001) Cognitive-Behavioral Therapy With Lesbian, Gay, and Bisexual Youth. *CognRtve and Behavioral Practice* (Steven A. Safren, Massachusetts General Hospital Harvard Medical School and Fenway Community Health, Boston Gary Hollander, University of Wisconsin Medical School), 8, pp. 215-223. DOI: 1077-7229/01/215
- Hooker, Evelyn. (1957) The adjustment of the male overt homosexual. *Journal of Projective Techniques*. Vol. 1 (21) pp. 18-31.
- *Discriminación y violencia contra las personas por motivos de orientación sexual e identidad de género*. Informe de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. Informe A/HRC/29/23 (4 de Mayo del año 2015)
- *Kissinger Report.* National Security Study Memorandum NSSM 200. Implications of Worldwide Population Growth For U.S. Security and Overseas Interests. (December

10, 1974) Classified by Harry C. Blaney, subject to General Declassification Schedule of Executive Order 11652 automatically downgraded at two year intervals and declassified on December 31, 1980.

- Lehrman, Nathaniel. (2005) Homosexuality: some neglected considerations. *Journal of American Physicians and Surgeons.* Vol. 10: 3, pp. 80-82.
- Mustanski, Brian & Liu, Richard. (2012) A Longitudinal Study of Predictors of Suicide Attempts Among Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Youth. *Arch Sex Behav*. DOI: 10.1007/s10508-012-0013-9
- Ney Ferreira, Pablo. (2004) ¿Por qué Esparta? *Revista Relaciones,* 242, pp. 5-7.
- NISVS: An Overview of 2010 Findings on Victimization by Sexual Orientation. (2010) Recuperado de http://www.cdc.gov/violenceprevention/pdf/cdc_nisvs_victimization_final-a.pdf
- Panelists Recount Events Leading to Deleting Homosexuality As a Psychiatric Disorder From DSM. (s/f) *Psychiatric News* (APA). Recuperado de http://www.psychiatricnews.org/pnews/98-07-17/dsm.html
- Paulk, Lauren. (2014) Sexual Assault in the LGBT Community. *National Center for Lesbian Rights*. Recuperado de http://www.nclrights.org/sexual-assault-in-the-lgbt-community/
- Peskin, Leonardo. Los masoquismos y su diversidad. En *Psicoanálisis*. Vol. XXXIV, Nº 2. (pp. 249 ss.) Buenos Aires. Recuperado de http://www.apdeba.org/wp-content/uploads/2012-2.pdf
- Rice, George *et al*. (1999) Male Homosexuality: Absence of Linkage to Microsatellite Markers at Xq28. *Science*, Vol. 284, 5414, pp. 665-667. DOI: 10.1126/science.284.5414.665
- Salud y Psicología. (2011, 5 de junio) *Una observación de masoquismo atípico.* Recuperado de http://saludypsicologia.com/4262/suplencia-perversa-en-un-sujeto-psicotico/
- Sexual orientation and homosexuality. (2008) *American Psychological Association*. Recuperado de http://www.apa.org/helpcenter/sexual-orientation.aspx
- Special Report: 3.4% of U.S. Adults Identify as LGBT. (2012, 18 de octubre). Encuestadora *Gallup*. Recuperado de http://www.gallup.com/poll/158066/special-report-adults-identify-lgbt.aspx

- Stoller, Robert *et al*. (Noviembre 1973) A Symposium: Should Homosexuality be in the APA Nomenclature? *Am J Psychiatry*. 130:11.
- Wakefield, Jerome C. (2007) El concepto de trastorno mental: implicaciones diagnósticas del análisis de la disfunción perjudicial. *World Psychiatry* (ed. español). Vol. 5: 3, pp. 149-156.
- Wichstrøm, L & Hegna, K. (2003) Sexual orientation and suicide attempt: a longitudinal study of the general Norwegian adolescent population. *Journal of Abnormal Psychology* 112 (1): pp. 144–151. DOI:10.1037/0021-843X.112.1.144
- Wolf, Arthur. (1969) Childhood Association and Sexual Attraction: a further Test of the Westermarck Hypothesis. Vol. 68, pp. 883-898.
- Wolfenden Report. (1957) Recuperado de: http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1054166/pdf/brjvendis00142-0001.pdf


## Artículos periodísticos y entrevistas (links activos al momento de escribir la obra):


- Amela, Víctor. (2012, 29 de noviembre) Gianni Vattimo: "Sólo un comunismo débil puede salvarnos". *Clarín*. Recuperado de http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/filosofia/Giann-Vattimo-Solo-un-comunismo-debil-puede-salvarnos_0_819518279.html
- La Casa Blanca se ilumina con la bandera arcoiris para celebrar la aprobación del matrimonio gay. (2015, 27 de Junio) *ABC España*. Recuperado de http://www.abc.es/sociedad/20150627/abci-casa-blanca-orgullo-201506270526.html
- Argaya Roca, Miguel. (s/f) El aborto como método de explotación capitalista. *Aciprensa*. Recuperado de http://www.aciprensa.com/aborto/explotacion.htm
- Baldwin, Steve. (2009) Child Molestation and the Homosexual Movement. Recuperado de http://www.steve-baldwin.com/articles/43-articles/184-child-molestation

- Benadi, Elad. (2011, 25 de Julio) Report: Norwegian Murderer an Ardent Supporter of Israel. *Israel National News.* Recuperado de http://www.israelnationalnews.com/News/News.aspx/146038#.UvFKYfmSyqI
- Bindel, Julie. (2012, 20 de Noviembre) Is there a gay gene? *The Guardian*. Recuperado de http://www.theguardian.com/commentisfree/2012/nov/20/is-there-a-gay-gene
- Boob job: FEMEN activist reveals topless protesters' $1,000 salaries. (2012, 21 de septiembre) *Russia Today.* Recuperado de http://rt.com/art-and-culture/femen-topless-activist-feminist-665/
- Brown, Kathleen. (2015, 8 de Junio) 11 Native American Tribes, Including The Two Largest, Prohibit Gay Marriage. *CNS News*. Recuperado de http://cnsnews.com/news/article/kathleen-brown/11-native-american-tribes-including-two-largest-prohibit-gay-marriage?utm_source=facebook&utm_medium=cns&utm_term=facebook&utm_content=facebook&utm_campaign=n-native-americans-gay
- Corder, Mark. (2012, 27 de Julio) Martijn, Dutch Pedophile Association, Outlawed. *The Huffington Post*. Recuperado de http://www.huffingtonpost.com/2012/06/27/martijn-dutch-pedophile-association_n_1630170.html

---

- Dasteel, Johanna. (2013, 1 de Mayo) Homosexual activist says gay 'marriage' isn't about equality, it's about destroying marriage. *Life Site News*. Recuperado de http://www.lifesitenews.com/news/homosexual-activist-says-gay-marriage-isnt-about-equality-its-about-destroy/
- Denmark to ban sex with animals. (2014, 13 de Octubre) *RT News*. Recuperado de: http://rt.com/news/195380-denmark-ban-bestiality-animals/
- Dinamarca prohíbe el sexo con animales. (2014, 17 de Octubre). *ABC* España. Recuperado de: http://www.abc.es/natural-vivirenverde/20141017/abci-dinamarca-sexo-animales-201410171231.html
- Edelman, Adam. (2013, 22 de Mayo) Vice President Biden: Jewish leaders, pop culture drove gay marriage acceptance. *Daily News*. Recuperado de

http://www.nydailynews.com/news/politics/vice-president-biden-jewish-leaders-pop-culture-drove-gay-marriage-acceptance-article-1.1351817

- Edemariam, Aida. (2010, 5 de Junio) Roger Scruton: a pessimist's guide to life. *The Guardian*. Recuperado de http://www.theguardian.com/theguardian/2010/jun/05/roger-scruton-interview
- El escándalo de la financiación internacional de la ILGA: vive de las subvenciones públicas. (2014, 7 de febrero) *Forum Libertas.* Recuperado de http://ww2.forumlibertas.com/frontend/forumlibertas/noticia.php?id_noticia=28823&id_seccion=21
- Fox, Margalit. (2005, 28 de Diciembre) Charles W. Socarides, Psychiatrist and Psychoanalyst, Is Dead at 83. *The New York Times.* Recuperado de http://www.nytimes.com/2005/12/28/nyregion/28socarides.html?ref=homosexuality&_r=1&
- Galtung: los judíos controlan los medios internacionales. *RT* Actualidad (2012, 2 de Mayo) *Russia Today*. Recuperado de: http://actualidad.rt.com/sociedad/view/42488-Galtung-Los-jud%C3%ADos-controlan-medios-internacionales
- García, Salomé. (2014, 7 de enero) Los hombres que viven como muñecas de goma. *El País*. Recuperado de http://smoda.elpais.com/articulos/los-hombres-que-viven-como-munecas-de-goma/4312
- Grady, Denise. (2012, 29 de Junio) Dr. Richard Isay, Who Fought Illness Tag for Gays, Dies at 77. *The New York Times*. Recuperado de http://www.nytimes.com/2012/06/30/health/richard-isay-fought-illness-tag-for-gays-dies-at-77.html?ref=homosexuality&_r=0
- Hallowell, Billy. (2013, 22 de Mayo) Biden Praises Jewish Leaders for Helping Change Americans' Views on Gay Marriage. *The Blaze*. Recuperado de http://www.theblaze.com/stories/2013/05/22/biden-praises-jewish-leaders-for-helping-change-americans-views-on-gay-marriage/
- Halperin, David. (2004, 7 de Marzo) San Foucault. *Página12*. Recuperado de http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/10-965-2004-03-07.html

- Embajadora de EEUU defendió el matrimonio gay. *La República*. (2013, 03 de Julio) Recuperado de http://www.republica.com.uy/la-embajadora-de-eeuu-defendio-el-matrimonio-gay/
- Lantigua, Isabel. (2005) Los errores de la ciencia. Cuando la homosexualidad se consideraba una enfermedad. *El Mundo.* Recuperado de: http://www.elmundo.es/elmundosalud/2005/06/24/medicina/1119625636.html
- Leclaire, Jennifer. (2013) APA Associated Pedophilia With Sexual Orientation but Claims It Was an Error. *Charisma News*. Recuperado de http://www.charismanews.com/us/41605-pedophilia-associated-with-sexual-orientation-but-apa-claims-it-was-their-error
- Molloy, Antonia. 'Incest is no longer a taboo,' says Australian judge Garry Neilson. (11 de Julio, 2014) *The Independent*. Recuperado de http://www.independent.co.uk/news/world/australasia/incest-is-no-longer-a-taboo-says-australian-judge-garry-neilson-9599552.html
- Moreno, Guillermo. (2015, 15 de Junio) "La heterosexualidad provoca daños en la mujer." *La Gaceta de los negocios* (Madrid). Recuperado de http://www.gaceta.es/noticias/heterosexualidad-herramienta-politica-15062015-1352
- Outrage as Australian judge says incest, pedophilia 'may be accepted' by society. (11 de Julio, 2014) *Russia Today*. Recuperado de http://rt.com/news/171868-australia-judge-incest-homosexuality/
- Perasso, Valeria. (2013) La polémica detrás de las terapias de conversión gay. *BBC Mundo* (California). Recuperado de: http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2013/03/130307_terapias_conversion_gay_eeuu_vp.shtml
- Polémica por el pronombre de género neutro en Suecia. (2012, 8 de octubre) *MDZ. Cultura & Ciencia.* Recuperado de http://www.mdzol.com/nota/424346/
- Riding, Alan. (2011, 28 de septiembre) La vida alegre de los artistas en el París ocupado por los nazis. *El País.* Recuperado de http://elpais.com/diario/2011/09/28/cultura/1317160804_850215.html

- Roberts, Scott. (2013, 26 de marzo) West Virginia US Senator Jay Rockefeller announces same-sex marriage support. *Pink News*. Recuperado de http://www.pinknews.co.uk/2013/03/26/west-virginia-us-senator-jay-rockefeller-announces-same-sex-marriage-support/
- Schulz, Bernhard. (2013) Herbert Marcuse and the CIA. *The African Times*. Recuperado de: http://www.african-times.com/index.php?option=com_content&view=article&id=12675%3Aherbert-marcuse-and-the-cia&catid=125%3Ajanuary-2011-life&Itemid=63
- Un tribunal holandés decide que es ilegal prohibir una asociación de pedófilos. (2013, 2 de Mayo) *ABC España*. Recuperado de http://www.abc.es/sociedad/20130402/abci-asociacion-pedofilo-tribunal-201304022040.html
- Ward, Justin. (2011, 3 de Junio) Richmond's Federal Reserve Bank looking more colorful for LGBT Pride Month. *Glaad*. Recuperado de http://www.glaad.org/2011/06/03/richmonds-federal-reserve-bank-looking-more-colorful-for-lgbt-pride-month
- Weiner, Rachel. (2013, 18 de Marzo) How Hillary Clinton evolved on gay marriage. *The Washington Post*. Recuperado de http://www.washingtonpost.com/blogs/the-fix/wp/2013/03/18/how-hillary-clinton-evolved-on-gay-marriage
- Weiner, Rachel. (2013, 22 de Mayo) Biden: Jewish leaders helped gay marriage succeed. *The Washington Post*. Recuperado de http://www.washingtonpost.com/blogs/post-politics/wp/2013/05/22/biden-jewish-leaders-helped-gay-marriage-succeed/
- Westen, John (Enero 1999) The UN, the IMF, the World Bank, and abortion. World financial institutions key leverage in de-population of Third World. *The Interim*. Recuperado de http://www.theinterim.com/1999/jan/20financial.html
- Zizek, Slavoj. (2008, 1 de mayo) Mayo del 68 visto con ojos de hoy. *El País*. Recuperado de http://elpais.com/diario/2008/05/01/opinion/1209592812_850215.html

## Bibliografía:


- "Antología de los primeros estoicos griegos". (1991) (Edición de Martín Sevilla Rodríguez). Madrid: Akal.
- Adorno, Theodor & Horkheimer, Max. (2007) Dialéctica de la Ilustración. Madrid: Akal.
- Albano. Sergio. (2005) Michel Foucault. Glosario de aplicaciones. Buenos Aires: Quadrata.
- Apollinaire, Guillaume. (2003) Obras selectas. Buenos Aires: Distal.
- Aron, Raymond. (1983) El observador comprometido. Buenos Aires: Emecé.
- Artaud, Antonin. (2006) Heliogábalo o el anarquista coronado. Buenos Aires: Argonauta.
- Auzias, Jean Marie. (1969) El estructuralismo. Madrid: Alianza.
- Badinter, Elisabeth. (2003) Hombres # Mujeres. Buenos Aires: FCE.
- Bajtín, Mijaíl. (2005) Estética de la creación verbal. (1ª reimpresión) Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bartra, Roger. (2007) Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos. México: FCE.
- Bataille, Georges. (2010) El erotismo. Buenos Aires: Tusquets.
- Bateson, Gregory. (2006) Sexo y cultura. En *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. (pp. 70-87) Barcelona: Gedisa.
- Bayer, Raymond. (2002) Historia de la estética. Madrid: FCE.
- Bayer, Ronald. (1987) Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis. New Jersey: Princeton University Press.
- Beauvoir, Simone de. (2011) El segundo sexo. Buenos Aires: Debolsillo.
- Benoist, Alain de. (2005) Comunismo y nazismo. 25 reflexiones sobre el totalitarismo en el siglo XX (1917-1989). Barcelona: Áltera.
- Benoist, Alain de. (2010) Más allá de la derecha y de la izquierda. El pensamiento político que rompe esquemas. Barcelona: Áltera.
- Benoist, Alain de. (2011) Beyond Human Rights. Defending Freedoms. United Kingdom: Arktos.
- Bergeret, Jean. (2005) La personalidad normal y patológica. Barcelona: Gedisa.

- Bettini, Maurizio & Guidorizzi, Giulio. (2008) El mito de Edipo. Imágenes y relatos de Grecia a nuestros días. Madrid: Akal.
- Bevan, Thomas E. (2015) The Psychobiology of Transsexualism and Transgenderism: A New View Based on Scientific Evidence. California: ABC-CLIO.
- Bieber, Irving et al. (1962) Homosexuality. A psychoanalytic study of male homosexuals. New York: Vintage Books.
- Boecio, Severino. Sobre la persona y las dos naturalezas. Contra Eutiques y Nestorio (Textos seleccionados). Recuperado de: http://es.scribd.com/doc/58046871/Boecio-Sobre-La-Persona-y-Las-Dos-Naturalezas#download
- Bollas, Christopher. (1987) The shadow of the object. Psychoanalysis of the unthought known. Great Britain: Library of Congress.
- Boswell, John. (1997) Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad. Barcelona: Muchnik.
- Bourdieu, Pierre. (2000) La dominación masculina. Barcelona: Anagrama.
- Braitenberg, Valentino. (2004) Das Bild der Welt im Kopf. Eine Naturgeschichte des Geistes. Münster: Lit Verlag.
- Brentano, Franz. (1935) Psicología desde un punto de vista empírico. Madrid: Revista de Occidente.
- Broekman, Jan. (1979) El estructuralismo. Barcelona: Herder.
- Bronski, Michael. (2011) A Queer History of the United States. Boston: Beacon Press.
- Buela, Alberto. (2008) Pensamiento de ruptura. Buenos Aires: Theoria.
- Bunge, Mario. (1988) El problema mente cerebro. En *El problema mente cerebro. Un enfoque psicobiológico* (pp. 42 ss.) Madrid: Tecnos.
- Bunge, Mario. (2004) Emergencia y convergencia. Novedad cualitativa y unidad del conocimiento. Barcelona: Gedisa.
- Bunge, Mario. (2008) Cápsulas. Barcelona: Gedisa.
- Bunge, Mario. (2009) 100 ideas. El libro para pensar y discutir en el café. Buenos Aires: Debolsillo.
- Burckhardt, Jacob. (2004) La cultura del Renacimiento en Italia. Madrid: Edaf.

- Butler, Judith & Spivak, Gayatri Chakravorty. (2009) ¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política, pertenencia. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith. (1990) Gender trouble. Feminism and the subversion of identity. New York: Routledge, Chapman & Hall.
- Butler, Judith. (2010) Deshacer el género. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Butler, Judith. (2011) Bodies that matter. On the discursive limits of *sex*. New York: Routledge.
- Callás, Cordelia. (s/f) El placer en la Roma clásica. Madrid: Edimat.
- Canguilhem, Georges. (2011) Lo normal y lo patológico. (9ª reimpresión). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cassirer, Ernst. (2009) Antropología filosófica. Introducción a la filosofía de la cultura. México: FCE.
- Catulo. (2000) Poesías. Madrid: Alianza.
- Chazaud, Jacques. (1976) Las perversiones sexuales. Barcelona: Herder.
- Churchland, Paul. (1999) Materialismo eliminativo. En *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente* (pp. 75-85). Barcelona: Gedisa.
- Cléro, Jean-Pierre. (2006) El vocabulario de Lacan. Buenos Aires: Atuel.
- Colman, Andrew. (2009) Dictionary of Psychology. (3th edition) New York: Oxford University Press.
- Dannemeyer, William (1989) Shadow in the Land. Homosexuality in America. San Francisco: Ignatius Press.
- Dawkins, Richard. (2002) El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta. Barcelona: Salvat.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. (2005) Del caos al cerebro. En *¿Qué es la filosofía?* (pp. 202-220) Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. (2009) El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, Jacques. (1998) Resistencias del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós.
- Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM 5, fifth edition). (2013) Washington DC: American Psychiatric Publishing.

- Dor, Joël. (2006) Estructura y perversiones. Barcelona: Gedisa.
- Dosse, François. (1997) History of Structuralism. The Sign sets, 1967- present. (Vol. 2) Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dover, Kenneth. (1980) Greek homosexuality. New York: Vintage Books.
- Drescher, Jack & Merlino, Joseph. (2007) American Psychiatry and Homosexuality. An oral history. (Drescher & Merlino Ed.) New York: Harrington Park Press.
- Dugin, Alexander. (2012) The fourth political theory. London: Arktos.
- Dupré, John. (2006) El legado de Darwin. Qué significa hoy la evolución. Buenos Aires: Katz.
- Dworkin, Andrea. (1981) Our Blood. Prophecies and discourses on sexual Politics. New York: Perigee Books.
- Dworkin, Andrea. (1983) Right-Wing Women. New York: Perigee Books.
- Dworkin, Andrea. (2000) Scapegoat. The Jews, Israel and Women's Liberation. New York: The Free Press.
- Dworkin, Andrea. (2007) Intercourse. New York: Basic Books.
- Echols, Alice. (1989) Daring to be bad. Radical Feminism in America, 1967-1975. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ehrick, Christine. (2005) The Shield of the Weak. Feminism and the State in Uruguay, 1903-1933. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Ellenberger, Henri. (1970) The discovery of the Unconscious. The history and evolution of dynamic Psychiatry. USA: Basic Books-Harper Collins Publishers.
- Ellis, Albert (1965) Homosexuality. Its causes and cure. New York: Lyle Stuart.
- Ellis, Albert. (1970) Reason and Emotion in Psychoterapy. New York: Lyle Stuart.
- Enciclopedia Oxford de Filosofía (2a edición). (2008) (Ted Honderich, Ed.) Madrid: Tecnos.
- Eslava Galán, Juan. (1997) Amor y sexo en la antigua Grecia. Madrid: Temas de Hoy.
- Evola, Julius. (1997) Metafísica del sexo. Barcelona: Sophia Perennis.
- Ey, Henri, Bernard, P. & Brisset, Ch. (1996) Tratado de Psiquiatría. Barcelona: Masson.

- Fairbairn, Ronald. (2009) (1946) The treatment and rehabilitation of sexual offenders. (pp. 289-296) En *Psychoanalytic studies of the Personality.* London & New York: Routledge.
- Fenichel, Otto. (1964) Teoría psicoanalítica de las neurosis. Buenos Aires: Paidós.
- Ferenczi, Sandor. (2009) Sexo y psicoanálisis. Buenos Aires: Hormé.
- Figes, Orlando. (2010) La revolución rusa (1891-1924). La tragedia de un pueblo. Barcelona: Edhasa.
- Firestone, Shulamith. (1976) La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista. Barcelona: Kairós.
- Flanders, Judith. (2006) Inside the Victorian Home. A portrait of domestic life in Victorian England. New York & London: Norton & Company.
- Foner, Eric. (2010) La historia de la libertad en EE.UU. Barcelona: Península.
- Foucault, Michel. (2000a) La verdad y las formas jurídicas. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, Michel. (2000b) Los anormales (1974-1975). Buenos Aires: FCE.
- Foucault, Michel. (2003) Historia de la sexualidad: el uso de los placeres. (Vol. 2). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (2006) Historia de la sexualidad: la voluntad del saber (Vol. 1). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (2008) El poder psiquiátrico (1973-1974). Buenos Aires: FCE.
- Foucault, Michel. (2013) La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Frances, Allen. (2013) Saving normal. An insider's revolt against out-of-control psychiatric diagnosis, DSM-5, big pharma, and the medicalization of ordinary life. New York: HarperCollins Publishers.
- Frances, Allen. (2014) ¿Somos todos enfermos mentales? Manifiesto contra los abusos de la Psiquiatría. Barcelona: Ariel.
- Frazer, Elizabeth. *Enciclopedia Oxford de Filosofía* (2ª ed.). (T. Honderich, Ed., & C. G. Trevijano, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Freud, Sigmund. (1965) Abriß der Psychoanalyse & Das Unbehagen in der Kultur. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei.
- Freud, Sigmund. (1979) (1923-1925) *El yo y el ello, y otras obras* (Vol. 19) Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, Sigmund. (1981) Las neuropsicosis de defensa (Ensayo de una teoría psicológica de la histeria adquirida, de muchas fobias y representaciones obsesivas, y de ciertas psicosis alucinatorias). En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 3, pp. 41-68). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1982) (1905) *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Studienausgabe. (Band V) Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Freud, Sigmund. (1990) (1919) Pegan a un niño. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales. (Vol. 17 *De la historia de una neurosis infantil y otras obras* (1917-19). Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1990) (1920) Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. (Vol. 18) *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras* (1920-22). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1991) (1924 [1923]) Neurosis y psicosis. En S. Freud, *Obras completas. El yo y el ello y otras obras.* (Vol. 19, pp. 151-159). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1991) (1924) El sepultamiento del complejo de Edipo. En S. Freud, *Obras completas. El yo y el ello y otras obras.* (Vol. 19, pp. 177-187). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1991) (1925) Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. En S. Freud, *Obras completas. El yo y el ello y otras obras.* (Vol. 19, pp. 259-276). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1991) (1940 [1938]) La escisión del yo en el proceso defensivo. (Vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1992) (1905) *Tres ensayos de teoría sexual.* (Vol. 7). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund. (1992) (1930 [1929]) El malestar en la cultura. (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, Anthony. (1995) La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas. Madrid: Cátedra.

- Gobineau, Joseph Arthur. (1937) Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas. Barcelona: Apolo.
- Goethe, Johann W. (2005) Elegías romanas (edición bilingüe). Madrid: Machado Libros.
- Gómez Espelosín, Francisco Javier. (2011) Historia de Grecia en la Antigüedad. Madrid: Akal.
- Gorski, Roger. (2000) Kandel, Eric, Schwartz, James & Jessell, Thomas (Ed.) *Principles of Neural Science*. (4th edition). (pp. 1132-1148) New York: McGraw-Hill.
- Gramsci, Antonio. (2004) Antología. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Granoff, Vladimir & Perrier, François. (1980) El problema de la perversión en la mujer. Barcelona: Crítica.
- Green, André. (2006) El trabajo de lo negativo. Buenos Aires: Amorrortu.
- Greenberg, David. (1988) The construction of homosexuality. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Grimal, Pierre. (1993) La vida en la Roma antigua. Barcelona: Paidós.
- Guénon, René. La crisis del mundo moderno. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Hamer, Bob. (2008) The last Undercover. The true Story of an FBI Agent's dangerous dance with Evil. New York: Center Street.
- Hamer, Dean & Copeland, Peter. (1994) The science of desire. The search for the Gay Gene and the Biology of Behavior. New York: Simon & Schuster.
- Harris, Marvin. (2006) La cultura norteamericana contemporánea. Una visión antropológica. Madrid: Alianza.
- Harris, Marvin. (2009) Antropología cultural. Madrid: Alianza.
- Harris, Marvin. (2010) Nuestra especie. Madrid: Alianza.
- Havelock Ellis, Henry. (1949) La inversión sexual. (2ª edición). Buenos Aires: Partenón.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2009) Enciclopedia filosófica para el curso superior (edición bilingüe). Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, Martin. (1996) La época de la imagen del mundo. En *Caminos de Bosque.* Madrid: Alianza.
- Hempel, Carl. (2005) La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia. Barcelona: Paidós.

- Herdt, Gilbert. (1997) Same sex, different cultures. Exploring gay and lesbian lives. Colorado (USA): Westview Press.
- Hernes, Helga. (1987) Welfare State and Woman Power. Essays in State Feminism. Oslo: Norwegian University Press.
- Hines, Melissa. (2004) Brain Gender. New York: Oxford University Press.
- Hobsbawm, Eric. (1979) Formaciones económicas precapitalistas. (7ª edición). México: Siglo XXI.
- Hobsbawm, Eric. (2007) Historia del Siglo XX. (10ª edición). Buenos Aires: Crítica.
- Hölderlin, Friedrich. (2005) Los himnos de Tubinga (edición bilingüe). Madrid: Hiperión.
- Horn, J. (2008) *Enciclopedia Oxford de Filosofía* (2ª ed.). (T. Honderich, Ed., & C. G. Trevijano, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Hua, Cai. (2001) A Society without Fathers or Husbands. The Na of China. New York: Zone Books.
- Hunt, Lynn. (2009) La invención de los Derechos Humanos. Barcelona: Tusquets.
- Isaacs, Susan. (2000). Naturaleza y función de la fantasía. En H. R. Isaacs, *Desarrollos en psicoanálisis* (pp. 69-111). Buenos Aires: Lumen-Hormé.
- Isay, Richard. (1989) Being homosexual. Gay men and their development. New York: Avon Books.
- Iturralde, Cristián. (2011) La Inquisición: un tribunal de misericordia. Buenos Aires: Dómine.
- Jaeger, Werner. (2008) Paideia: los ideales de la cultura griega. (18ª reimpresión). México: FCE.
- James, William. (1951) Instinto. (pp. 456-481). En *Compendio de Psicología*. Buenos Aires. Emecé.
- Jeffreys, Sheila. (1996) La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana. Madrid: Cátedra.
- Johnson, Paul. (1988) Tiempos Modernos. La historia del siglo XX desde 1917 hasta la década de los 80. Buenos Aires: Javier Vergara.
- Johnson, Paul. (2000) Intelectuales. Buenos Aires: Javier Vergara.
- Julien, Philippe. (2002) Psicosis, perversión, neurosis. Buenos Aires: Amorrortu.

- Kant, Immanuel. (2004) Antropología. Madrid: Alianza.
- Kernberg, Otto. (1997) La agresión en las perversiones y en los desórdenes de la personalidad. Buenos Aires: Paidós.
- Kessler, Suzanne & McKenna, Wendy. (1985) Gender: an Ethnomethodological Approach. Chicago: The University of Chicago Press.
- Khan, Masud. (1987) Alienación en las perversiones. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Kinsey, Alfred *et al*. (1948) Sexual Behavior in the Human Male. Philadelphia & London: Saunders Company.
- Kojève, Alexandre. (1999) La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel. Buenos Aires: Fausto.
- Kolb, Bryan & Whishaw, Ian. (2006) Neuropsicología humana. Madrid: Panamericana.
- Koselleck, Reinhart. (2003) Aceleración, prognosis y secularización. Valencia: Pre-Textos.
- Kræpelin, E. (2005) Paranoia. En *Dementia Præcox y Paranoia.* (pp. 103-127). Buenos Aires: De la Campana.
- Krafft-Ebing, Richard von. (1999) Psychopathia sexualis. (Brian King, Ed.) Chicago: Bloat Books.
- Kretschmer, Ernst. (1957) Psicología médica. Barcelona: Labor.
- Kuhn, Thomas. (2000) La estructura de las revoluciones científicas. México: FCE.
- Lacan, Jacques. (1977) Seminario 11: Los cuatro principios fundamentales del psicoanálisis. España: Barral Editores.
- Lacan, Jacques. (1989) *El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica".* Escritos 1 (pp. 86-93). México: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques. (1994) Seminario 4: La relación de objeto (1956-1957). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. (2005) De los Nombres del Padre. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. (s/f) Seminario 6: El deseo y su interpretación (1958-1959).
- Lacan, Jacques. Seminario 2 (1992) El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955). Buenos Aires: Paidós.

- Lagache, Daniel (1982) (1949) De la homosexualidad a los celos. (pp. 89-101). En *Obras III* (19471949). Buenos Aires: Paidós.
- Lakatos, Imre (1989) La metodología de los programas de investigación científica. Madrid: Alianza.
- Laplanche, Jean & Pontalis, Jean. (1981) *Diccionario de psicoanálisis.* Barcelona: Labor.
- Laplanche, Jean. (2003) Castración. Simbolizaciones (Problemáticas II). Buenos Aires: Amorrortu.
- Laurentis, Teresa de. (1989) La tecnología del género. Tomado de: *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction.* (pp. 1-30) London: Macmillan.
- Le Gates, Marlene. (1996) Making Waves. A History of Feminism in Western Society. Ontario: Copp Clark.
- Le Vay, Simon. (2011) Gay, Straight, and the Reason Why. The science of Sexual orientation. New York: Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, Claude. (1994) Antropología estructural. Barcelona: Altaya.
- Lipovetsky, Gilles. (2003) La era del vacío. Barcelona: Anagrama.
- Lobel, Kerry *et al*. (1986) Naming the Violence. Speaking out about lesbian battering. Seattle: The Seal Press.
- Longo. (2002) Dafnis y Cloe. Madrid: Gredos.
- Lowe, E. (2008) *Enciclopedia Oxford de Filosofía* (2ª ed.) (T. Honderich, Ed., & C. G. Trevijano, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Luria, Alexander. (1984) Sensación y percepción. Barcelona: Martínez Roca.
- Lyotard, Jean François. (1979) Discurso, figura. Barcelona: Gustavo Gili.
- Lyotard, Jean François. (2005) La posmodernidad. (Explicada a los niños). Barcelona: Gedisa.
- MacIntyre, Alasdair. (1976) The Unconscious. A conceptual analysis. New Jersey: Humanities Press Atlantic Highlands.
- Mackie, P. (2008) *Enciclopedia Oxford de Filosofía* (2ª ed.). (T. Honderich, Ed., & C. G. Trevijano, Trad.) Madrid: Tecnos.
- MacKinnon, Catharine. (1989) Toward a feminist theory of the State. Cambridge: Harvard University Press.

- Maeztu, Ramiro de. (1948) Ensayos. Buenos Aires: Emecé.
- Maleval, J. C. (2002) Verwerfung y represión primaria. En J. C. Maleval, *La forclusión del Nombre del Padre. El concepto y su clínica* (pp. 41-60). Buenos Aires: Paidós.
- Maleval, Jean Claude. (2005) Locuras histéricas y psicosis disociativas. Buenos Aires: Paidós.
- Malinowski, Bronislaw. (1994) Estudios de psicología primitiva. Barcelona: Altaya.
- Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales. (DSM IV T-R) (1995) (Pierre Pichot *coord*.) Barcelona: Masson.
- Marcuse, Herbert. (1983) Calas en nuestro tiempo. Marxismo y feminismo. Teoría y praxis. La nueva izquierda. Barcelona: Icaria.
- Marcuse, Herbert. (1993) El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Barcelona: Planeta - De Agostini.
- Marcuse, Herbert. (2002) Eros y civilización. Barcelona: Ariel.
- Marcuse, Herbert. (s/f) Tolerancia represiva. Edición digital. Recuperado de http://es.scribd.com/doc/40946365/Herbert-Macuse-Tolerancia-Represiva
- Maritain, Jacques. (1938) Para una filosofía de la persona humana. Santiago de Chile: Letras.
- Marmor, Judd. (1994) Psychiatry in Transition (second edition). New Jersey: Transaction Publishers.
- Martel, Frédéric. (2013) Global gay. Cómo la revolución gay está cambiando el mundo. Madrid: Taurus.
- Martos, Denes. (2003) Los Espartanos. Semblanza de un pueblo que hizo del heroísmo una forma de vida. Buenos Aires: Editorial Virtual. Recuperado de https://docs.google.com/document/d/1OSiJNFV9lOxfKWbXgl3g-_fFGKvd70vors31jBeBysg/edit
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. (1969) Die deutsche Ideologie. (B. Dietz Verlag, Hrsg.) Abgerufen von http://www.schmidt.hist.unibe.ch/pot/marx/MarxK_DiedeutscheIdeologie_Feuerbach.pdf

- Marx, Karl. (1845) Thesen über Feuerbach. Abgerufen von http://www.ehu.es/Jarriola/Docencia/EcoMarx/TESIS%20SOBRE%20FEUERBACH%20Thesen%20ueber%20Feuerbach.pdf
- Marx, Karl. (2003) Escritos sobre literatura. Buenos Aires: Colihue.
- Masters, William, Johnson, Virginia & Kolodny, Robert. (1986) On sex and human loving. (Third printing) Boston: Little, Brown and Company.
- McDougall, Joyce. (1987) Teatros de la mente. Ilusión y verdad en el escenario psicoanalítico. Madrid: Tecnipublicaciones.
- McDougall, Joyce. (1995) The many faces of Eros. London: Free Association Books.
- McNab, Chris. (2010) Datos clave. El Tercer Reich, 1933-1945. Las cifras y los hechos más destacados de la Alemania de Hitler. Madrid: Libsa.
- Melville, Herman. (2008) Lejos de tierra y otros poemas. Buenos Aires: BajoLaLuna.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1993) Fenomenología de la percepción. Barcelona: Planeta de Agostini.
- Methol Ferré, Alberto y Metalli, Alver. (2006) La América Latina del siglo XXI. Buenos Aires: Edhasa.
- Mill, John Stuart. (2005) El sometimiento de las mujeres. Madrid: Edaf.
- Miller, James. (1995) La pasión de Michel Foucault. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Millett, Kate. (1977) Sexual Politics. London: Virago Press.
- Minsky, Marvin. (2010) La máquina de las emociones. Sentido común, inteligencia artificial y el futuro de la mente humana. Buenos Aires: Debate.
- Mondimore, Francis Mark. (1998) Una historia natural de la homosexualidad. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Montanelli, Indro. (2010) Historia de los griegos (5ª edición) Barcelona: Debolsillo.
- Mora, José Ferrater. (1999) Diccionario de filosofía. Barcelona: Ariel.
- Morris, Desmond. (2000) El mono desnudo. Barcelona: Plaza & Janés.
- Negri, Antonio & Hardt, Michael. (2000) Imperio. Massachusetts: Harvard University Press. (Edición digital)
- Nigianni, Chrysanthi & Storr, Merl (Ed). (2009) Deleuze and Queer Theory. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Nolte, Ernst. (1990) Nietzsche und der Nietzscheanismus. Berlin: Propyläen & Verlag Ullstein.
- Norris, Christopher. (2008) Enciclopedia Oxford de Filosofía (2ª ed.) (T. Honderich, Ed., & C. G. Trevijano, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Otis-Cour, Leah. (2000) Historia de la pareja en la Edad Media. Placer y amor. Madrid: Siglo XXI.
- Partridge, Burgo. (2005) Historia de las orgías. Barcelona: Ediciones B.
- Patterson, Charlotte. (2005) Lesbian and gay parents and their children: summary of research findings. En *Lesbian & Gay Parenting*. Washington: American Psychological Association.
- Payne, Stanley. (1982) El fascismo. Madrid: Alianza.
- Peters, Edward. (1989) Inquisition. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Peters, Michael. (2001) Poststructuralism, Marxism, and Neoliberalism. Between Theory and Politics. Lanham & New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Píndaro. Himnos triunfales. Con odas y fragmentos de Anacreonte, Safo y Erina. (1954) (Prólogo y trad. de Agustín Esclasans). Barcelona: Iberia.
- Píndaro. Odas y Fragmentos. (2002) Madrid: Gredos.
- Pinker, Steven. (2002) The blank Slate. The modern denial of Human Nature. New York: Viking Penguin.
- Pizzey, Erin & Shapiro, Jeff. (1982) Prone to violence. Aylesbury: Hamlyn Paperbacks.
- Platón. (2009) Banquete. Buenos Aires: Miluno.
- Pommier, Gerard. (1995) El orden sexual. Buenos Aires: Amorrortu.
- Porter, Roy. (2002) Madness. A brief History. New York: Oxford University Press.
- Procacci, Giuliano. (2001) Historia general del Siglo XX. Barcelona: Crítica.
- Purves, Dale *et. al.* (2008) Neuroscience (4th Edition). Sunderland (USA): Sinauer Associates.
- Rapoport, Mario. (2014) Bolchevique de salón. Vida de Félix J. Weil, el fundador argentino de la Escuela de Frankfurt. Buenos Aires: Debate.

- Ray, William J. (2015) Abnormal Psychology. Neuroscience Perspectives on Human Behavior and Experience. Los Angeles: SAGE.
- Reilly, Robert R. (2014) Making Gay Okay: How rationalizing homosexual behavior is changing everything. San Francisco: Ignatius Press.
- Riding, Alan. (2011) Y siguió la fiesta. La vida cultural en el París ocupado por los nazis. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Roudinesco, Elisabeth. (2003) La familia en desorden. Buenos Aires: FCE.
- Roudinesco, Elisabeth. (2009) Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos. Barcelona: Anagrama.
- Sachs, Hanns. ([1923] 1978) On the genesis of perversions. En Ch. Socarides, *Homosexuality* (pp. 531-546). New York & London: Aronson.
- Sade, Marqués de. (2005) La filosofía en el tocador. Buenos Aires: Letras Universales.
- Sampay, Arturo Enrique. (1942) La crisis del Estado de derecho liberal-burgués. Buenos Aires: Losada.
- Scruton, Roger. (2006) Sexual desire. A philosophical investigation. New York & London: Continuum. Recuperado de http://www.portalconservador.com/livros/Roger-Scruton-Sexual-Desire.pdf
- Sejersted, Francis. (2011) The Age of Socialdemocracy. Norway and Sweden in the Twentieth Century. New Jersey: Princeton University Press.
- Sempol, Diego. (2013) De los baños a la calle. Historia del movimiento lésbico, gay, trans uruguayo (1984-2013). Montevideo: Debate.
- Shorter, Edward & Healy, David. (2007) Shock therapy. A history of electroconvulsive treatment in mental illness. Toronto: University of Toronto Press.
- Shorter, Edward. (2005) A historical dictionary of Psychiatry. New York: Oxford University Press.
- Simondon, Gilbert. (2009) La individuación a la luz de las nociones de forma y de información. Buenos Aires: Cactus.
- Socarides, Charles. (1978) Homosexuality. New York & London: Aronson.
- Socarides, Charles. (1994) Las perversiones sexuales. Origen preedípico y terapia psicoanalítica. Universidad de Guadalajara: Gamma Editorial.

- Sófocles. (2000) Tragedias. (Introducción de Jorge Bergua Cavero, Assela Alamillo, *trad*.). Madrid: Gredos.
- Sombart, Werner. (1972) El burgués. Madrid: Alianza.
- Spengler, Oswald. (1959) Der Untergang des Abend Landes (Gekürzte Ausgabe). Beck Verlag: München.
- Spitz, René. (1986) Una teoría genética de campo sobre la formación del yo. Sus implicaciones en la patología. México: FCE.
- Stoller, Robert. (1985) Presentations of Gender. Hew Haven & London: Yale University Press.
- Tausk, Victor. (1977) Trabajos psicoanalíticos. Barcelona: Granica.
- Taylor, Charles. (2006) Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna. Barcelona: Paidós.
- Thomson, Ann. (2004) Winning choice on abortion. How British Columbian and Canadian feminists won the Battles of the 1970s and 1980s. Canada: Trafford Publishing.
- Van Creveld, Martin. (2013) The privileged sex. Israel: DLVC Enterprises.
- Vattimo, Gianni. (2010) Adiós a la verdad. Barcelona: Gedisa.
- Verdon, Jean. (2008) El amor en la edad Media. La carne, el sexo y el sentimiento. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Verneaux, Roger. (1970) Filosofía del Hombre. (2a edición) Barcelona: Herder.
- Veyne, Paul, *et. al.* (2010) Sexualidades occidentales (Philippe Ariès Comp.) Buenos Aires : Nueva Visión.
- von Weiß, Johann Baptist. (1931) Historia Universal. (Vol. 16). Barcelona: La Educación.
- Wapner, Javier. (2006) Metaclínica de los bordes. Patologías límite y déficit narcisista. Abordaje psicoanalítico. Buenos Aires: Letra Viva.
- Webster, Nesta. (1921) World Revolution. The plot against Civilization. London: Constable & Company.
- Weinberg, George. (2010) Society and the Healthy Homosexual. New York: Macmillan.
- Weitz, Eric. (2009) La Alemania de Weimar. Presagio y tragedia. Madrid: Turner Noema.

- Westen, Drew. (2003) Psychology. Brain, Behavior and Culture. New York: Wiley & Sons.
- Wheatland, Thomas. (2009) The Frankfurt School in Exile. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wilson, Edward. (1978) On human Nature. Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press.
- Winckelmann, Johann. (1850) History of ancient art among the Greeks. (E-book escaneado del original traducido del alemán por Henry Lodge) London: John Chapman.
- Winnicott, Donald. (1988) Human nature. New York: Schocken Books.
- Wittfogel, Karl. (1977) Die Orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht. Frankfurt: Ullstein.
- Zubiaur, Ibon. (2007) Pioneros de lo homosexual. K. H. Ulrichs, K. M. Kertbeny, M. Hirschfeld. (Zubiaur Ed.) Barcelona: Anthropos.

**Fuentes en vídeo (links activos al momento de escribir la obra):**

- *Borrando a Papá*. Documental argentino, producido por el Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales (INCAA) & San Telmo Producciones. Dirección de Ginger Gentile y producción de Gabriel Balanovsky. Recuperado del sitio *A voice for men*: http://spa.avoiceformen.com/hangouts/borrando-a-papa-documental-argentino/
- *Deep Throat*. (Film pornográfico de 1972, dirigido por Jerry Gerard y protagonizado por Linda Lovelace).
- *Dr. Robert Spitzer Retracts 'Ex-Gay' Study and Apologizes to the LGBT Community.* (2012) Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=gIifMxPcRnI
- *False accusations in Spain.* (2010) (Documental de RV Production de Dinamarca sobre los resultados de la ley de violencia de género promulgada por el gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero). Recuperado de http://www.youtube.com/watch?v=GjgBfklmYj8
- *Herbert Marcuse im Gespräch mit Ivo Frenzel und Willy Hochkeppel (entrevista alemana de* 1976). Recuperado de http://www.youtube.com/watch?v=C5PU0EASi_Q

- *Hjernevask: likestilling paradoks* (Lavado de cerebro: la paradoja de la igualdad). Documental noruego del año 2010, protagonizado por Harold Eia. NRK, Oslo. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=xi40knT1mKs
- *In Dr. Robert Spitzer's Own Words* (s/f). Recuperado de http://www.truthwinsout.org/in-dr-robert-spitzers-own-words/
- *Kompani Orheim*. Film noruego del año 2012. Dirigido por Arild Andresen, protagonizado por Vebjørn Enger y Kristoffer Joner.
- *La revolución sexual en China.* (Documental sobre la naciente revolución del sexo a principios del siglo XXI en China. Escrito y dirigido por Miro Cernetig & Josh Freed. Producido por Janet Torge. CBC Television) Recuperado de http://www.youtube.com/watch?v=PUA4TpNG-1Q
- *La violencia de género como industria millonaria*: entrevista a Erin Pizzey. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=_qudWO79V-M
- *Rohtenburg. Grimm Love*. (Film del año 2006 dirigido por Martin Weisz y protagonizado por Keri Russell, inspirado en el caso del "caníbal de Rotenburgo" Armin Meiwes).
- *Secretary of State Hillary Clinton's historic LGBT Speech*. (Conferencia en Ginebra, Suiza, 2011). Recuperado de http://www.youtube.com/watch?v=WIqynW5EbIQ
- *Sexo, la revolución: el big bang.* (episodio 2) (Documental dirigido y producido por Richard Lowe & Hart Perry sobre la revolución sexual en USA). Recuperado de http://www.youtube.com/watch?v=8vVpQCtR87k
- *Sexo, la revolución: haz lo tuyo.* (episodio 1) (Documental dirigido y producido por Richard Lowe & Hart Perry sobre la revolución sexual en USA). Recuperado de http://www.youtube.com/watch?v=eWqI9xe8vmA
- *Stonewall "La rebelión gay" 28 junio 1969* (documental 2012 RTVE). Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=CE3_DzRLUT4
- *The times of Harvey Milk* (documental dirigido por Rob Epstein) (1982). Recuperado de http://www.youtube.com/watch?v=6OBqz3K4Sm4

**Sitios web (activos al momento de escribir la obra):**


- *Arbeiderpartiet.* (Partido Laborista Noruego, sitio web oficial) Recuperado de http://arbeiderpartiet.no/Om-AP/Information-in-English
- *Feminism*. Artículo de *Socialdemokraterna Framtidspartiet* (Partido socialdemócrata de Suecia). Recuperado de http://www.socialdemokraterna.se/Var-politik/Var-politik-A-till-O/Feminism/
- *Feministiskt initiativ*. *F!* Web oficial. Recuperada de http://gamla.feministisktinitiativ.se/engelska.php
- International Women's Health Coalition (IWHC). *U.S. Foreign Policy and the Sexual and Reproductive Rights and Health of Women and Girls*. Recuperado de http://iwhc.nonprofitsoapbox.com/index.php?option=com_content&task=view&id=3398&Itemid=557
- *"Lenguaje inclusivo".* Web del Ministerio de Desarrollo Social de la República Oriental del Uruguay (MIDES). Recuperada de http://www.mides.gub.uy/innovanet/macros/GenericShowFixedContents.jsp?contentid=18618&site=1&channel=innova.net
- *Manual de comunicación no sexista*. (2004) Recuperado de http://www.mides.gub.uy/innovaportal/file/21493/1/10manual_de_comunicacin_no_sexista.pdf
- Mazín, Rafael. (2011) *La homofobia es lo que debemos curar. Día Internacional contra la Homofobia.* Organización Mundial de la Salud (OMS). Recuperado de http://www.paho.org/hq/index.php?option=com_content&view=article&id=5411&itemid=1&lang=es
- *Vänsterpartiet* (Partido de Izquierda de Suecia) Recuperado de su sitio en Facebook: https://www.facebook.com/vansterpartiet